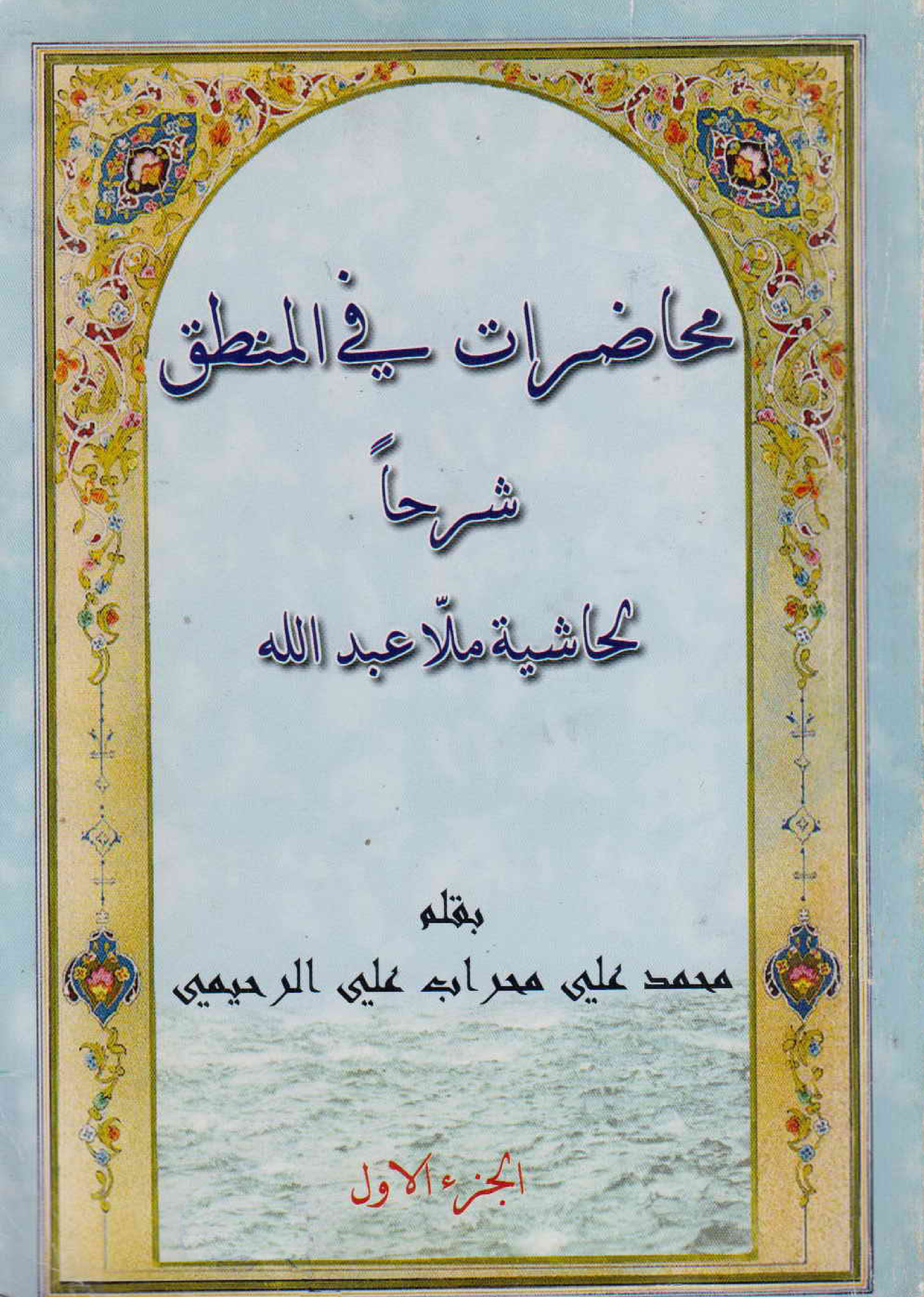


محاضرات في المنطق

شرحاً لحاشية ملّا عبد الله

بقلم

محمد علي محراب علي الرحيمي

الجزء الاول

محاضرات في المنطق

شرحاً

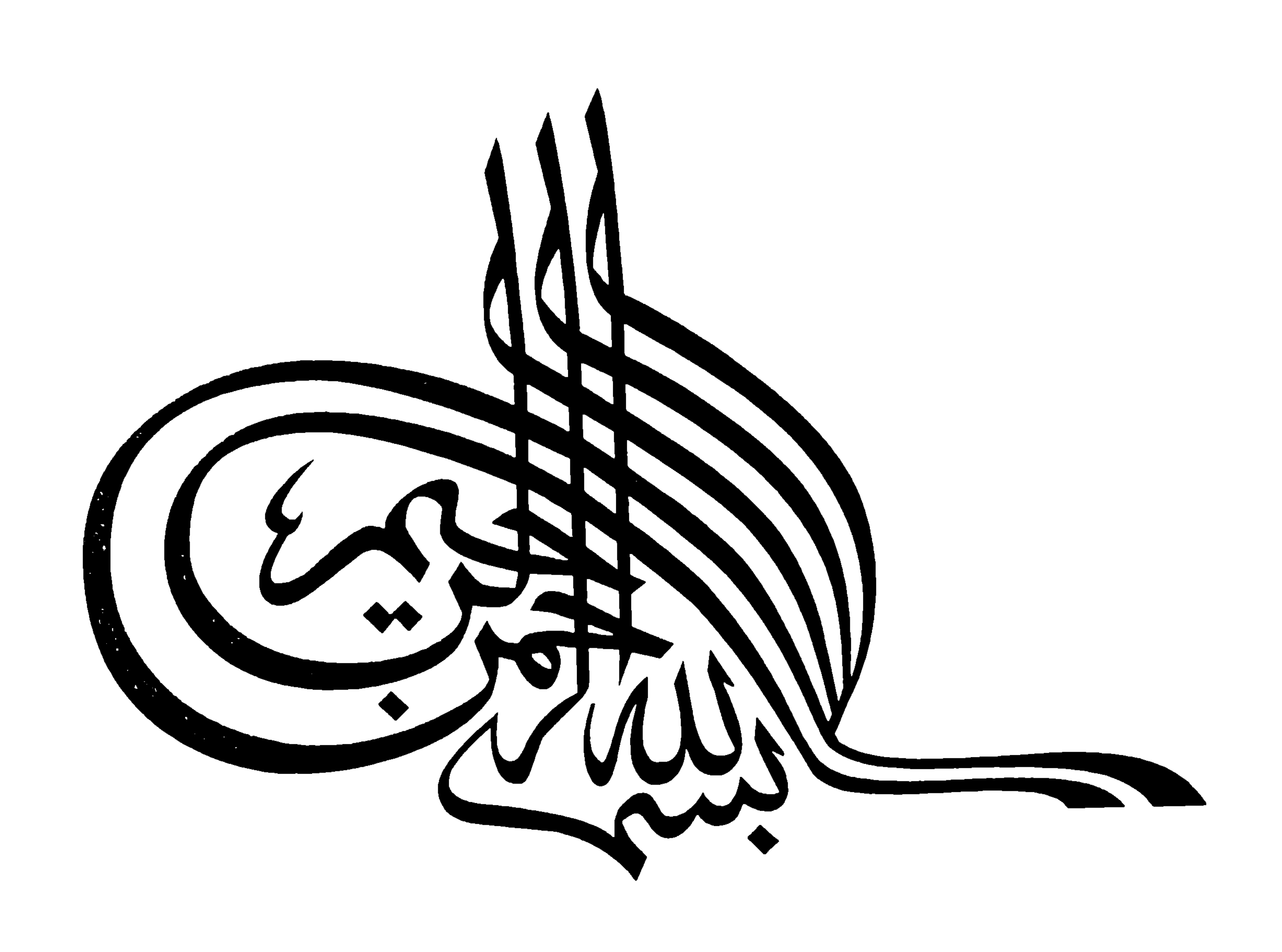
لحاشية ملاّ عبد الله



بقلم

محمد علي محراب علي الرحيمي

الجزء الأول


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وآله الطاهرين المعصومين واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين .

وبعد ...

هذه مجموعة محاضرات في علم المنطق كنت قد وفقت لإلقائها على بعض طلبة الحوزة العلمية في النجف الأشرف شرحاً لكتاب حاشية التهذيب المعروفة بحاشية ملا عبد الله (ره)، فإني لما درّسته- بحمدالله وتوفيقه- عدّة مراتٍ قام بعض الطلبة الأعزّاء - وفّقه الله تعالى- بتسجيل هذه المحاضرات وتدوينها على شكل ملزمة،وأخذتْ هذه الملزمة مأخذها في أوساط الطلبة الدارسين لهذه المادة، ونظراً إلى أن تلك المحاضرات المدوّنة بالشكل المتقدم آنفاًلَما لم تكن متسمةً بطابع فني تصلح للطبع والنشر، فأحببتُ أن أُعيد النظر فيها بنفسي مدخلاً فيها التعديلات التالية:

أولاً:تمّ تنقيح تلك المحاضرات على مستوى التصحيح والتوضيح بالنسبة إلى مجموعها، وإضافة بعض النقاط أوحذفها بالنسبة إلى بعض فقراتها.

ثانياً: إضافة بعض الموضوعات المهمة أوتكميلها ممّا هو مبحوث في كتاب الحاشية تتميماً للفائدة.

ثالثاً: قدأعدت ترتيب هذا الكتاب الذي بين يديك - عزيزي القارئ - بالشكل الذي يتناسب مع المستوى العلمي لموضوعاته، وقدجزأته إلى ثلاثة أجزاء:

يتناول الجزء الأول مبحث التصورات، مبتدأً فيه مما اعتيد على تدريسه أعني من قول الماتن التفتازاني ﴿القسم الأول في المنطق...﴾ من دون التعرُض إلى شرح الديباجة أي ديباجة الكتاب.

والجزء الثاني يتناول قسماً من مبحث التصديقات من أوله إلى نهاية مبحث عكس النقيض .

والجزء الثالث يتناول القسم الآخر من مبحث التصديقات من مباحث القياس إلى آخر الكتاب.

رابعاً:ان الأسلوب المتّبع في كتابة هذه المحاضرات الطريقة التالية:

عرض المحاضرة وشرحها أولاًمقتصراًعلى ماهوالمذكورفي متن الماتن وحاشية المحشي ، ثم التعريج على توضيح بعض الكلمات وتفكيك بعض العبائرالواردة في المتن أوالحاشية مّما يحتاج إلى توضيحٍ وتفكيكٍ.

ويحسن الإيماء إلى(أ) أني لاحظت في كتابة البحث أن يكون العرض مدرسياً ولو في الجملة،ولذا إستخدمت التقسيم الى نقاطٍ ومقاطعٍ ومقاماتٍ تسهيلاً للدارسين.

(ب) أني قد راعيت في كتابة هذه المحاضرات المستوى العلمي لطلبة مادة كتاب الحاشية ودارسيها أعني مستوى مرحلة المقدمات،فلذا إقتصرت على خصوص عرض المطالب التي يحتضنها كتاب الحاشية وتبيانها بالأسلوب المتقدم.

وليس في الختام من كلمةٍ سوى:

الإشادة بجهود أولئك الأفذاذ من أساتيذي الذين أخذت منهم معلومات هذا العلم ، وكذلك كل من استفدت من جهده الفكري وساهم في تقويم أوتقديم هذا الجهد المتواضع ، والتقديرلهم جميعاً.

وأسأله تعالى أن يجعل هذا الكتاب نافعاً للأخوة المطالعين والدارسين والمدرسين،وأن يتفضّل عليّ بالقبول ويصلح لنا نياتنا وأعمالنا، ويجعله ذخيرةً لنا في الآخرة ، ويعينني على إتمام سائرأجزائه إنه ولي التوفيق عليه توكلت وإليه أنيب، وهوحسبنا ونعم الوكيل.

النجف الأشرف

محمدعلي الشيخ محراب علي الرحيمي

٢٨- ذوالحجة- ١٤٢٧هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

المحاضرة (١)

قال الماتن ﴿﴿القسم الأول في المنطق﴾﴾

في المقام يرد إشكالان أحدهما على قول الماتن ((القسم الأول)) والآخر على قوله ((في المنطق))

أما الأشكال الأول : فحاصله : أن الماتن كيف جعل القسم الأول معرَّفا بلام العهد الذكري دون المقدمة مع أنَّ كليهما غير مسبوقين بالذكر، فكما أن لفظ القسم الأول لم يذكره الماتن في عباراته السابقة كذلك لفظ المقدمة، فلم فرَّق بينهما وعرف القسم الاول باللام وقال ((القسم الاول)) دون المقدمة فنكرَها وقال ((مقدمة)) ؟

أجاب الشيخ المحشي (ره) عن هذا الأشكال بقوله ﴿لما علم ضمناً ... الخ﴾ و حاصله : أن المعهودية والمعلومية على قسمين : تارةً تكون المعهودية صريحةً أي أنها مذكورة بالصراحة،واخرى تكون المعهودية ضمنيةً أي انها لم تذكر بالصراحة غير انها مذكورة ضمناً. والمعهودية في المقام والتي جاءت في عبارة الماتن إنما هي من قبيل القسم الثاني لا الأول،وذلك لان لفظ (القسم الاول) وان لم يُذْكر سابقاً الاّ انه عُلم ضمناً من قول الماتن سابقاً ((هذا غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام)) أنَّ كتابه على قسمين، القسم الاول في المنطق والثاني في الكلام، فلم يحتج الى التصريح بان كتابه على قسمين، بل اعتمد على تلك المعهودية الضمنية.

وعليه: فصحَ حينئذٍ تعريف القسم الاول بلام العهد الذكري لكون القسم الاول معلوماً ومعهوداً ضمناً، بخلاف المقدمة فحيث انها لم يعلم وجودها سابقاً لاصريحاً ولا ضمناً، فمن اجل ذلك نكرها وقال ((مقدمة))

واما الاشكال الثاني:- الوارد على قوله ((في المنطق)) - فحاصله : انه بعدما ثبت في الجواب السابق - من ان كتاب الماتن على قسمين قسم في المنطق وقسم في الكلام - استفدنا ان القسم الاول عبارة عن مسائل منطقية،وقولكم ((في المنطق)) ايضاً ليس الا عبارة عن هذه المسائل المنطقية فحينئذٍ يكون كلام الماتن ((القسم الاول في المنطق)) معناه (المسائل المنطقية في المسائل المنطقية) فيلزم عندئذ اتحاد الظرف ((المنطق)) والمظروف ((القسم الاول)) وهو فاسد لأنتفاء المغايرة المفروضة بينهما، على أساس ان الظرف لابد وأنْ يغاير مظروفه، فيقال - مثلاً - (الماء في الكوز) لاأنّ الظرف يتحد مع مظروفه، فلا يصح ان يقال (الماء في الماء) فما هو توجيه الظرفية هنا ؟

وقد اجاب الشيخ المحشي (ره) عن هذا الاشكال بجوابين :

الاول :- ما اشار اليه بقوله ﴿(قلت : يجوز ان يراد ... الخ)﴾ - وحاصله: ان المغايرة حاصلة في المقام، وذلك لانه يجوز أنْ يراد بـ (القسم الاول) الالفاظ والعبارات، ويراد بـ(المنطق) المعاني باعتبار أنّ المنطق عبارة عن المعاني، فحينئذ يصير المعنى (هذه الالفاظ والعبارات في بيان هذه المعاني)، وعلى هذا فتحصل المغايرة بين الظرف والمظروف، حيث اردنا من الظرف شيئاً وهي المعاني واردنا من المظروف شيئاً آخر وهي الالفاظ، فصحَ الظرف والمظروف.

الجواب الثاني :- ما اشار اليه بقوله ﴿(ويحتمل وجوهاً أُخَر ... الخ)﴾ - وحاصله : ان قول الماتن ((القسم الاول في المنطق)) يحتمل

وجوهاً أُخر غير الوجه الذي سَبق في الجواب السابق، وتفصيل تلك الوجوه : ان المراد بـ(القسم الاول) احد امور سبعة : إما الالفاظ.. او المعاني.. او النقوش.. او المركب من الاثنين (وهذا يشمل ثلاث صور هي الالفاظ والمعاني، الالفاظ والنقوش، النقوش والمعاني).. او المركب من الثلاثة (الالفاظ والمعاني والنقوش).

ومن المنطق يراد احد امور خمسة : إما الملكة ﴿وهي الكيفية الراسخة في النفس بحيث يقتدر صاحبها بها على تحصيل ادراكات جزئية واستحضارها﴾ او العلم بجميع المسائل ﴿فمثلاً لو فرضنا ان جميع مسائل المنطق الف مسألة، فحينئذ يكون المقصود من المنطق على هذا الاحتمال هو ان الشخص المنطقي لابد ان يكون عالماً بتمام هذه الالف مسألة﴾ او العلم بالقدر المعتد به ﴿ فلو فرضنا ان مسائل المنطق- مثلا- الف مسألة،لكن خمسمائة منها هي المسائل التي يعتد بها والتي تحصل بها العصمة فحينئذ يكون المقصود بالمنطق على هذا الاحتمال هو أنْ يكون المنطقي عالماً بهذه الخمسمائة مسالة، اما الخمسمائة الاخرى فليس العلم بها لازماً، بل تبقى على الاولوية﴾ او نفس المسائل جميعاً ﴿فحينئذ يكون المقصود بالمنطق على هذا الاحتمال هو نفس هذه الالف مسالة مثلاً، والفرق بين الاحتمال الثاني وهذا الاحتمال واضح وهو ان الاحتمال الثاني يعني ان المنطق له ربط وتعلُّق بعلم الشخص، بخلاف الاحتمال الرابع فان المنطق عبارة عن نفس هذه الالف مسألة كان الشخص عالماً بها أم لم يكن كذلك، ونفس هذا الكلام يجري في الفرق بين الاحتمال الثالث والخامس﴾ او نفس القدر المعتد به﴿فالمقصود بالمنطق على هذا الاحتمال هو نفس تلك الخمسمائة مسألة﴾ فتحصل من ملاحظة هذه الخمسة مع السبعة خمسة وثلاثون

احتمالاً، كلها واردة على قول الماتن ((القسم الاول في المنطق)) يقدر في بعض هذه الاحتمالات لفظ البيان وفي بعضها لفظ التحصيل او الحصول، وهذا التقدير انما هو حيث مايجده العقل السليم مناسباً،كما تراه في الجدول المرسوم في الكتاب المشتمل على جميع الاقسام المذكورة فارجع اليه والحاصل : انه بناءاً على هذه الاحتمالات تحصل المغايرة بين الظرف والمظروف.

ثم إنّ ما ذكروه من هذه الاحتمالات واضحة الا فيما كانت المعاني داخلةً في المراد من القسم الاول وكان المراد من المنطق نفس المسائل لأن نفس المسائل ايضاً من قبيل المعاني، فيلزم الكرّ على ما فرّ منه من اتحاد الظرف والمظروف، فان معناه حينئذ : المعاني في المعاني.

وحل الاشكال : ان المراد بالمعاني في القسم الاول حينئذ هي المعاني المخصوصة من حيث كونها مفاهيم هذه العبارات المخصوصة التي تذكر في الكتاب، والمراد بالمنطق نفس المسائل من دون نظرٍ الى ان الذي يفيد هذه المعاني هو هذه العبارات الخاصة او غيرها.

ثم نعرج علىشرح بعض العبارات الواردةفي الحاشيةوتوضيحها:

قوله(ره) <الالفاظ والعبارات> الفرق بين اللفظ والعبارة فرق اعتباريٌ، فانه باعتبار خروجه من فم اللافظ والمتكلم يقال له ‹لفظ› وباعتبار عبوره على ذهن السامع وهو قد سمعه يقال له (عبارة).

قوله (ره) <هذه الالفاظ في ببان هذه المعاني> قد يقال:ان عبارة الماتن خالية عن كلمتي (البيان، هذه)، فَلم قدّرهما الشيخ المحشي (ره) في جوابه وقال ﴿(هذه الالفاظ في بيان هذه المعاني)﴾.

والجواب عنه : اما تقدير ﴿البيان﴾ ففيه اشارة الى ان المراد من وقوع الالفاظ في المعاني هو وقوعها في صراط ايضاح المعاني والدلالة عليها، وغير خفي ان الايضاح والدلالة وصفان يحيطان باللفظ .وليس الظرف الاّ ماكان محيطاً بمظروفه، وحيث ان الظرفية هنا اعتبارية لاحقيقية فلا مانع من اعتبار ظرفية الالفاظ لمعانيها وأنها في صراط بيان معانيها، فلذا ناسب ذكر لفظ البيان.

واما تقدير كلمة ﴿هذه﴾ ففيه ايماء الى ان المراد بالالفاظ والمعاني المخصوصة منهما دون المطلق، لما ذكره (ره) سابقاً عند قول الماتن((فهذا غاية تهذيب الكلام))من ان المراد من الكتاب هو الألفاظ الخاصة او المعاني المخصوصة المعبر عنها بألفاظٍ معينة، وهذا أعني تخصيص الكتاب بخصوص الالفاظ او المعاني – هو الذي دعاه (ره) الى إفراد هذا الوجه بالذكر عن سائر الوجوه والمحتملات رعايةً للتوفيق بين المقامين. وعليه فمعنى الاحتمال الوارد في جوابه الثاني أي قوله ﴿(ويحتمل وجوهاً أُخر)﴾ هو ان هذا مايحتمل في نفسه مع غض النظر عما سبق، فالمحشي(ره) غير غافل عما صدر منه عند قوله ((غاية تهذيب الكلام)) وانما ذكر هذه الوجوه تعميماً للفائدة، كما نبّه على صحة الوجه الاول فقط(أي الجواب الاول) بافراده بالذكر عن غيره.

المحاضرة (٢)

قال الماتن ﴿﴿مقدمة﴾﴾

يقع الكلام في المقدمة من جهاتٍ ثلاثةٍ :-

الجهة الاولى : في لفظ المقدمة.

الجهة الثانية : في اشكال اتحاد الظرف والمظروف.

الجهة الثالثة : ما اشار اليه المحشي (ره) بقوله ﴿(وهي مأخوذة من مقدمة الجيش)﴾

أما الجهة الاولى : فقد قالوا يجوز فيها فتح الدال (مقدَّمة) وكسرها (مقدِّمة)، غاية الامر ان المعنى يختلف على كلتا القرائتين، فعلى الأولى (بفتح الدال) معناها هنا ان ارباب العلوم قدموا هذه الامور الثلاثة وهي (رسم المنطق وبيان الحاجة اليه وموضوعه) وضعاً على سائر مطالب العلم لغاية التبصر بها في الشروع.

واما على الثانية (بكسرها) فمعناها ان هذه الامور الثلاثة متقدِّمة بنفسها طبعاً (أي ان طبيعة هذه الامور انها تتقدم على سائر المطالب) لان سائر المطالب مما تتوقف عليها البصيرة في الشروع، فلا تتدخل فيها أيدي الواضعين والمؤلفين.

لكنَّ القراءة الاولى هي التي يقبلها الذوق ويساعدها الاعتبار - كما عن المحقق القاسمي (ره) - وذلك لان هذه الامور إنْ صحَّ انها متلبِّسة بالتقدم الطبعي فغايته التقدم في ظرفه، ولايعني ذلك تقدمها وضعاً ايضاً بحيث لاتحتاج الى مقدِّم اصلاً كما قيل، ضرورة أنَّ جعلها في اوائل الكُتُب مقدمةً على سائر المطالب لغاية التبصر لم يكن الاّ عن المؤلفين.

وأما الجهة الثانية : ففي اشكال اتحادالظرف والمظروف.

وهذا الاشكال وارد على المحشي (ره) كما انه في البحث السابق كان وارداً على الماتن، وذلك لان المحشي (ره) عنده جملتان في المقام : الجملة الأولى قوله﴿(هذه مقدمة)﴾ الجملة الثانية قوله﴿(يتبين فيها امور ثلاثة)﴾، وقوله ﴿(هذه مقدمة)﴾ يعني ان الامور الثلاثة هي المقدمة نفسها، باعتبار ان مفاد الاشارة في قوله ﴿(هذه)﴾ هو الامور الثلاثة، وأما قوله ﴿(يتبين فيها امور ثلاثة)﴾ فالضمير في قوله ﴿(فيها)﴾ راجع الى المقدمة، فيكون مفاده ان الامور الثلاثة يقع بيانها في المقدمة التي هي نفسها، فيصير المعنى حينئذ (يتبين في الامور الثلاثة امور ثلاثة) فيلزم وقوع الامور الثلاثة ظرفاً لنفسها مع لزوم المغايرة المفروضة بين الظرف والمظروف.

واما الجواب عن هذا الاشكال فقد اجاب عنه المحشي (ره) في مستقبل كلامه حيث ردّد بين جملتين وقال ﴿<والمراد منها هيهنا ان كان الكتاب عبارة عن الالفاظ ... وان كان عبارة عن المعاني ... الخ>﴾ فقوله هذا جواب عن هذا الاشكال وحاصل الجواب : ان المراد من المقدمة الفاظ هذه الامور الثلاثة، ومن الامور الثلاثة يراد معانيها، فيصير المعنى (ان الفاظ هذه الامور الثلاثة تقع ظرفاً لبيان معانيها والدلالة عليها)، فحصلت المغايرة بين الظرف والمظروف، حيث اردنا من المقدمة الفاظ هذه الامور الثلاثة لانفسها، واردنا من الامور الثلاثة معانيها، فتمت المغايرة من حيث اللفظ والمعنى.

ثم قال ان تجويز الاحتمالات الأُخر الباقية من تلك الاحتمالات السبعة المذكورة في قوله ((القسم الاول في المنطق)) يستدعي جوازها في المقدمة التي هي جزء الكتاب، فيراد من المقدمة أحد الأمور السبعة ومن الأمور الثلاثة احد المعاني الخمسة على الوجه المذكور في قوله((القسم

الأول في المنطق)) لكنَ القوم لم يزيدوا على الالفاظ والمعاني في باب المقدمة شيئاً من سائر المحتملات.

وأما الجهة الثالثة : فقد اشار اليها المحشي (ره) بقوله ﴿(وهي مأخوذه عن مقدمة الجيش)﴾.

قالوا ان كلمة (مأخوذة) تحتمل معنيين، فتارةً تأتي بمعنى ((منقولة))، واخرى تأتي بمعنى ((مستعارة)) وعلى الاحتمال الاول يكون لفظ المقدمة حينئذ حقيقة في هذه الامور الثلاثة، وذلك للوضع الثانوي بسبب النقل اليها، باعتبار ان المقدمة في اصل اللغة كانت موضوعة لمقدمة الجيش ثم بعد ذلك نقلت الى هذه الامور الثلاثة ووضعت فيها وضعاً ثانوياً،فالوضع موجود في البين، فحينئذ يكون اللفظ حقيقة في هذه الامور الثلاثة.

وعلى الاحتمال الثاني أي لو قلنا ان المقدمة مستعارة من مقدمة الجيش - والاستعارة ضرب من المجاز على قول المشهور بخلاف النقل فإنه قد وَصَلَ الى حد الحقيقة - يكون لفظ المقدمة مجازاً في هذه الامور الثلاثة بعلاقة المشابهة، على اساس ان المجاز لايصح إرتكابه من دون العلائق التي يسمونها بالعلائق المصحِّحة للاستعمالات المجازية، ففي المقام لفظ المقدمة قد استعير من مقدمة الجيش الى هذا المعنى بعلاقة المشابهة، ووجه المشابهة بين المقدمة المذكورة هنا في اوائل الكتب وبين مقدمة الجيش هو ان هذه الامور الثلاثة طائفة من الكلام قُدِّمت امام المقصود لنفع المقصود بها وارتباطه بها، كما ان مقدمة الجيش طائفة منه قدمت امامه لانتفاعه بها.

والمحشي (ره)انما عبر بكلمة (المأخوذة) للاشارة الى الاحتمالين كليهما، فان كليهما منطبق في المقام.

ثم ناتي الى توضيح بعض عبارات الحاشية :-

قوله ((ره)) <اي هذه مقدمة> في اعراب المقدمة احتمالات اربع :

١= مرفوعة على اساس انها خبر لمبتدأ محذوف، تقديره(هذه مقدمةٌ) وهذا هو الذي اختاره المحشي (ره) في المقام

٢= مرفوعة على اساس انها مبتدأ لخبر محذوف، تقديره (مقدمةٌ في رسم المنطق وفائدته وموضوعه).

٣= منصوبة على اساس انها مفعول لفعل محذوف، تقديره(أذكر لك مقدمةً).

٤= موقوفة أي لامحل لها من الاعراب، بل ذكرها لمجرد الانتباه في موقع الشروع.

والشارح كما عرفت اختار الاحتمال الاول من بين الاحتمالات لكونه مشهوراً وخالياً من أيّ إشكالٍ.

قوله ((ره)) <رسم المنطق> انما قال رسم المنطق لان تعريف الشئ بغير ذاتياته يسمّى رسماً، وتعريف المنطق كما يأتي (آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر)، ومعلوم ان عصمة الذهن غرضٌ مترتب على المنطق، والغرض ليس داخلاً في ذات الشيء بل هو خارج عنه مترتب عليه.

قوله ((ره)) <والمراد منها هيهنا> أي في اوائل الكتب وصدرها.

قالوا وفي ذلك ايماء الى اطلاقٍ آخر لها عندهم في غير هذا المقام كما في مباحث القياس، فانها تطلق هناك على القضية التي جعلت جزء حجةٍ او قياسٍ، وهذا مايسمى بـ(مقدمة القياس)،كما قد تطلق على ما يتوقف عليها صحة الدليل من

شرائطِ كإيجاب الصغرى وفعليتها وكلية الكبرى في الشكل الاول، وهذا مايسمى بـ (مقدمة الدليل).

والحاصل : ان قيد (هيهنا) احتراز عن مقدمتي القياس والدليل.

قوله ((ره)) <قدمت امام المقصود> قدمت هنا بمعنى جُعِلَتْ، والا لكان لفظ (امام) في قوله ﴿(امام المقصود)﴾ تكراراً ولغواً كما لايخفى، فلا بد من تجريد لفظ قدمت عن بعض معناه واخذه بمعنى جعلت خروجاً عن اللغوية.

المحاضرة (٣)

قال الماتن ﴿﴿العلم﴾﴾

في الواقع ان البحث عن العلم طويل الذيل ونحن وان لايسعنا التعرض لكل ما تعرضوا لها من الجهات، لكنه نظراً الى أنّ (كل مالايدرك كله لايترك كله) نشير الى بعض الجهات :

الجهة الاولى ـ في تقسيم العلم : من جملة التقسيمات الطارئة على العلم انهم قسموه الى قسمين : علم حضوري وعلم حصولي، وذلك لان الشيء اما ان يحضر بوجوده العيني الخارجي لدى العالم، او بصورته التي تحكي عنه، فالاول هو المسمى بـ "العلم الحضوري" لحضور الشيء لدى العالم بذاته وعينه الخارجي، كعلم الباري (عز وجل) بمعلوماته، فان هذه المعلومات كلها حاضرة بوجودها الخارجي لديه (عز وجل) عند علمه بها، وكعلم الانسان بنفسه الحاضرة عنده بوجودها العيني.

والثاني هو المسمى بـ "العلم الحصولي" كعلم الانسان بما هو خارج عن أفق نفسه من سائر الموجودات الخارجية.

ثم ان المناطقة اختلفوا في واقع وحقيقة العلم الحصولي على ثلاثة اقوال :

القول الاول : ان العلم الحصولي من قبيل مقولة الكيف النفساني، والقائل به عرّف العلم بما ذكره المحشي(ره)وهو (الصورة الحاصلة من الشى عند العقل) فعرّفه بالصورة، ومعلوم ان الصورة كيفية نفسانية تحصل من الشيء في النفس.

(ونحن قد تعرضنا سابقاً في منطق الشيخ المظفر(ره) الى المقولات العشر،ومن جملة هذه المقولات مقولة الكيف وهي تنقسم الى اربعة

اقسام: كيف محسوس، وكيف نفساني، وكيف استعدادي، وكيف مختص بالكم).

القول الثاني : ان العلم الحصولي من مقولة الاضافة، وعرفه هذا القائل بـ (حصول صورة الشيء في العقل).

القول الثالث : ان العلم الحصولي من مقولة الانفعال وعرفه بـ (قبول النفس لتلك الصورة) أي ان النفس انفعلت مع تلك الصورة.

ثم نسأل ماهو المنشأ الذي جعلهم أنْ يختلفوا في واقع العلم الحصولي؟

ذكروا ان منشأ هذا الخلاف هو انك اذا علمت بشيءٍ تحصل في ذهنك امور ثلاثة لم تكن قبل العلم به، وهي :-

الامر الاول : صورة ذلك الشيء منطبعة في النفس كصورة ترتسم في المرآة، فان ساحة النفس كانت خالية من هذه الصورة قبل العلم بالشيء، لكن بعد العلم به فان صورة ذلك الشيء تنطبع في النفس كانطباع وارتسام الصورة في المرآة.

الامر الثاني : تطور النفس من حالة الى اخرى (من حالة الجهل الى حالة العلم)، فقبل ان تعلم بالشيء كنت في حالة تطلق عليها حالة الجهل، لكن بعدما علمت به تطورت نفسك من تلك الحالة الى حالة العلم به، وبذلك سوف تحصل آثار أُخَر على النفس مثل الرهبة، الخوف، الفرح، الحزن، فمثلاً قبل علمك بقدوم زيد من السفر كانت نفسك في حالة، لكن بعد علمك بقدومه تنتقل نفسك وتتطور من تلك الحالة الى حالة جديدة وهي حالة علمك بقدوم زيد من السفر، وبذلك سوف يحصل لك أثر آخر مثل الفرح، وهكذا.

الامر الثالث : الاضافة الحاصلة بين الصورة المنتقشة في النفس وبين الموجود الخارجي، فنستطيع ان نقول بأنَ هذه الصورة المنطبعة هي صورة الموجود الخارجي، فهناك اضافة بين الصورة المنطبعة في النفس والموجود الخارجي، باعتبار ان هذه الصورة هي صورة ذلك الموجود.

اذا تبينت هذه الاقوال نقول: ان المنطقي الذي لاحظ الجهة الاولى أي (صورة منطبعة في النفس) جعل العلم عبارةً عن مقولة الكيف النفساني وعرفه بـ(الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل).

ومن لاحظ الجهة الثانية أي (انفعال النفس لتلك الصورة) جعل العلم عبارةً عن مقولة الانفعال، وعرفه بالتعريف الثالث (قبول النفس لتلك الصورة).

ومن لاحظ الجهة الثالثة أي (الاضافة) جعله عبارةً عن مقولة الاضافة، وعرفه بالتعريف الثاني (حصول صورة الشيء في العقل).

ومن هذا البيان ينقدح ان المحشي (ره) اختار القول الاول، أي جعل العلم من مقولة الكيف النفساني، لذا عرفه بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل.

الجهة الثانية :- في بيان العلم المبحوث عنه في المقام.

المعروف بين المناطقة ان العلم المبحوث عنه هنا والمنقسم الى التصور والتصديق هو العلم الحصولي دون مطلق العلم الشامل للحصولي والحضوري، فلذا ذكرنا في الجهة الاولى انهم اختلفوا في واقعية العلم الحصولي، اما الحضوري فبديهي عند الكل ولانزاع فيه، كما نص به العلامة الخراساني في رهبرخرد ص(٦) والمحقق السبزواري (ره) في اللئالي ص(٧) وغيرهما في غيرهما، ومن اجل ذلك تَرَوْن انهم أخذوا في

تعريف العلم الصورة المضافة الى الشيء، فلو كان المقسم هو الأعم كما عليه المحقق الدواني - حيث يرى بأن العلم المبحوث عنه والمنقسم الى التصور والتصديق هو مطلق العلم الشامل للحصولي والحضوري - فلا مجال لاخذ هذه الصورة في تعريف العلم، لعدم الصورة الحاصلة من الشيء في الحضوري، بل الموجود الخارجي بنفسه يحضر لدى المدرك كما عرفت، وبما انهم اخذوا الصورة في تعريف العلم فنستكشف من ذلك ان العلم المَقْسَم هو الحصولي لا الأعم.

فما عن المحقق الدواني لايمكن المساعدة عليه.

الجهة الثالثة - في دفع توهم مشهور وارد في المقام :

وحاصله : ان ما صنعه الماتن من تقسيم العلم الى التصور والتصديق قبل تعريفه غير صحيح، لان تقسيم الشيء الى اقسامه حيث كان من احكامه اللاحقة بعد معرفته بذاته فلا بد من سبق التعريف عليه اولاً، والحال ان الماتن ارتكب خلاف ذلك فقد قسم العلم قبل أنْ يعرفه.

وان شئت فقل : ان القاعدة المعروفة هي ﴿الشيء مالم يعرف لم يقسم﴾ بمعنى ان التقسيم فرع التعريف، فلا بد من تعريفه اولاً ثم تقسيمه، وعلى هذا فتقسيم الماتن العلم ابتداءاً من دون تعريفه غير سديد.

واما دفع هذا التوهم فهو ما اشار اليه المحشي (ره) بقوله ﴿(والمصنف لم يتعرض الخ ...)﴾

وحاصله : انه (ره) دفع هذا التوهم بوجوهٍ ثلاثةٍ :-

الاول : ان عدم تعرض الماتن لتعريف العلم لكفاية التصور بوجهٍ ما في مقام التقسيم، أي اننا في مقام تقسيم العلم الى التصور والتصديق نتصور

العلم اجمالاً وبوجهٍ ما، وهذا التصور الاجمالي كافٍ في مقام التقسيم وليس من الملزم أنْ نتصور الشيء بكنهه وحقيقته.

الوجه الثاني : ان تعريف العلم مشهور ومعروف لايكاد يخفى على الطالب، فروماً للاختصار تركه الماتن واكتفى بشهرة تعريفه.

الوجه الثالث : ان العلم بديهي التصور على ما قيل (والقائل هو الفخر الرازي) حيث قال ان العلم بديهي التصور، والبديهي لايحتاج الى التعريف. واستدلوا على بداهة تصور العلم بوجوه متعددة (احدها) ان كل شيء انما يظهر بالعلم (أيُّ شيءٍ يصير معلوماً عندك بسبب علمك به) فحينئذ لابد وان يكون ظهور العلم بنفسه، اذ لو ظهر بغيره لزم الدور باعتبار ان الغير متوقف ظهوره على العلم، وان ظهر بعلم آخر والعلم الآخر يظهر بعلم آخر وهلُمّ جراً لزم التسلسل، والدور والتسلسل بطلانهما واضح، فاذن تصور العلم بديهي.

(ثانيها) ان العلم بالعلم حضوري، يعني ان هذا العلم الذي هو المبحوث عنه لو احتاج الى علم وانت علمت بهذا العلم، فالعلم بالعلم يصير علماً حضورياً، كعلم الانسان بذاته وصفاته التي منها علمه، والعلم الحضوري ضروري دائماً وابداً.

(ثالثها) ان العلم من الوجدانيات كالجوع والعطش ونحوهما من الامور الوجدانية، والوجدانيات من احدى البديهيات الست كما سيأتي ان شاء الله في آخر الكتاب.

فلعل الماتن اعتمد على مثل هذه الوجوه في ان العلم بديهي التصور كما حكي ذلك عن فخر الدين الرازي،واذا كان بديهياً فهو لايحتاج الى التعريف لاستغنائه عنه.

لكن هذه الوجوه التي ذكرت وقعت موقع النقض والابرام بما لايسعنا التعرض لها في هذا الكتاب.

هذا مضافاً الى انه كيف يقال بان العلم بديهي التصور، والحال كما عرفت في الجهة الاولى انهم اختلفوا في واقعية العلم الحصولي، ومعه كيف يمكن القول بانه بديهي. ولعل لاحد هذين السببين او كليهما قال المحشي (ره) ﴿(على ما قيل)﴾ فنسب هذا الوجه الى القيل للأشارة الى تضعيفه.

المحاضرة (٤)

قال الماتن ﴿﴿ان كان اذعاناً للنسبة فتصديق والاّ فتصور﴾﴾

شروع من الماتن في تقسيم العلم، حيث قسّمه إلى قسمين :

(١) العلم التصديقي (٢) العلم التصوري. فقدم اولاً العلم التصديقي، ويقع الكلام فيه ضمن نقطتين :

النقطة الاولى : وقع الخلاف والنزاع بين الحكماء والفخر الرازي في ان حقيقة التصديق ما هي ؟ فذهب الحكماء الى ان التصديق عبارة عن نفس الادراك الاذعاني - التصديقي - المتعلّق بالنسبة الموجودة في القضية، فجعلوه امراً بسيطاً عبارة عن امر واحد. وذهب الفخر الرازي الى ان التصديق عبارة عن تصور الموضوع والمحمول والنسبة بينهما والاذعان بالنسبة، فجعل التصديق مركباً من اربعة امور، والفرق بين مذهبي الحكماء والرازي من وجهين (احدهما) ان التصديق بسيط عند الحكماء، ومركب عن اربعة امور عند الرازي.

(ثانيهما) ان التصورات الثلاثة (أي تصور الموضوع، المحمول، النسبة بينهما) اجزاء وشطور عند الرازي وشروط عند الحكماء.

ثم يسأل في المقام بانه أي المذهبين اختاره الماتن ؟

يجيب المحشي (ره) عنه بما حاصله : ان الماتن اختار مذهب الحكماء حيث جعل التصديق عبارة عن نفس الاذعان المتعلق بالنسبة حيث قال ((العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق)) فجعل العلم التصديقي عبارة عن امر واحد وهو الاذعان بالنسبة كما هو مذهب الحكماء الذين قالوا ببساطة التصديق، ولم يقل في متنه((العلم ان كان اذعاناً للنسبة فهو مع التصورات

الثلاثة تصديق))حتى نستكشف منه رائحة التركيب في التصديق كما هو مذهب الرازي.

النقطة الثانية : اختلف الحكماء فيما بينهم في ان اجزاء القضية هل هي ثلاثية او رباعية ؟

فذهب القدماء منهم الى الاول وقالوا بأن اجزاء القضية ثلاثة(تصور الموضوع، والمحمول، والنسبة بينهما) فاذا تحققت هذه الثلاثة يتحقق التصديق.

واما المتأخرون منهم فقالوا ان هذه الثلاثة لاتكفي بل لابد من شرطٍ آخر وهو تصور وقوع النسبة في الموجبة او لا وقوعها في السالبة.

والماتن قد اختار في المقام مذهب القدماء ايضاً بدليل انه جعل متعلَق الاذعان والحكم النسبة الخبرية الثبوتية او السلبية التي هي الجزء الاخير في القضية، حيث قال ((العلم ان كان اذعاناً للنسبة فتصديق)) ولم يجعل متعلَقه تصور الوقوع او اللا وقوع فانه لم يقل في المتن ((ان كان اذعاناً بوقوع النسبة فتصديق)) فيعلم من هذا ان شرائط التصديق عنده ثلاثة ليس فيها تصور الوقوع او اللا وقوع، باعتبار ان الاذعان يتعلق بآخر جزءٍ من اجزاء القضية وآخر شرطٍ من شرائط التصديق، فحيث علَق الماتن الاذعان على النسبة فُهِمَ انها آخر جزءٍ عنده لاوقوع النسبة.

وبالجملة : أن كل من قال بتثليث اجزاء القضية يقول بأن متعلَق الاذعان والتصديق هي النسبة، وكلُ من قال بتربيع اجزائها يقول بان متعلَقه الجزء الاخير وهو الوقوع او اللا وقوع. والماتن حيث انه اختار في هذه المسألة مذهب القدماء حيث قال – كما سيصرح به في مبحث القضايا – ان اجزاء القضية ثلاثة، فيعلم منــه ان متعلق الاذعان الذي هو الجزء

الاخير في القضية هي النسبة، اذ لو كان مختاره ان المتعلق الوقوع او اللا وقوع لكان يقول في المتن ((ان كان اذعاناً بوقوع النسبة او لا وقوعها)) والحال انه لم يقل كذلك، بل قال ((ان كان اذعاناً للنسبة)) فجعل متعلَق الاذعان النسبة كما هو مذهب القدماء.

ان قلت : انه كيف تقول يا شيخنا المحشي بأن الماتن اختار مذهب القدماء في المقام، اذ لعل في عبارته تقديراً وهي كلمة الوقوع مضافةً الى النسبة وكانت العبارة في الاصل ((ان كان اذعاناً لوقوع النسبة)) فحذف المضاف وهو كثير، وكذا قُدِّر كلمة اللاوقوع معطوفةً على الوقوع، وحذف المعطوف ايضاً كثير مثل قوله تعالى ((سرابيل تقيكم الحر)) أي والبرد، فحينئذ تكون العبارة ((ان كان اذعانا لوقوع النسبة او لا وقوعها)) ومع هذا التقدير يكون صريح عبارته انه اختار مذهب المتأخرين ؟

يجيب المحشي (ره) عن هذا الاشكال المقدر بقوله﴿(وسيشير المصنف ... الخ)﴾ وحاصله :

ان المصنف سيصرح في مبحث القضايا بان اجزاء القضية ثلاثة، وبعد هذا التصريح لايبقى مجال للتقدير، فاذا صرح كيف نقدر !!

ثم انتقل الماتن بعد ذلك الى القسم الثاني من العلم وهو العلم التصوري حيث قال((وإلاّ فتصور)) أي وان لم يكن العلم اذعاناً للنسبة فتصور.

ذكر المحشي (ره) صوراً خمسة للعلم التصوري :-

الصورة الاولى / ما اذا كان العلم الحاصل من الشيء ادراكاً لامرٍ واحدٍ كتصور (زيد)، والسبب في عدم التصديق في هذه الصورة هو عدم وجود متعلق التصديق من اصل النسبة فضلاً عن التامة الخبرية، باعتبار ان

النسبة انما تتحقق بين طرفين، بينما هنا طرف واحد وهو (زيد) فلا وجود للنسبة المنتزعة.

الصورة الثانية / ما اذا كان ادراكاً لأمور متعددة، ولكن من دون نسبة بينها، كتصور (زيد، بكر، عمرو) والسبب في عدم التصديق هنا نفس السبب المتقدم.

الصورة الثالثة / ما اذا كان ادراكاً لأمور متعددة مع نسبة تقييدية اضافية او غيرها، الاَ أنَ هذه النسبة غير تامة أي التي لايصح السكوت عليها، كتصور (غلام زيدٍ) مثلاً، فنحن نتصور هذه النسبة أي نسبة الغلام الى زيد، غير اننا لم ننتقل الى التصديق بها، على اساس انها غير تامة بحيث يصح السكوت عليها، والتصديق انما يتعلق بالنسبة فيما لو كانت تامة لا فيما لو كانت ناقصة كما في المركبات الناقصة.

الصورة الرابعة / ما اذا كان ادراكاً لأمور متعددة مع نسبة تامة، غير انها لم تكن خبرية بل انشائية، كتصور (اضرب) مثلاً، فلو قيل لنا اضرب، فنحن نتصور معنى الضرب، الا اننا لانتقل الى التصديق به، باعتبار ان التصديق يتعلق بالنسبة الخبرية، والنسبة في المقام لم تكن خبرية بل هي انشائية ولا ريب ان الجمل الانشائية ليس لنسبتها واقع خارجي حتى يدركه الانسان او لايدركه، بخلاف النسبة الخبرية التي لها واقع خارجاً فاما يدركه او لا.

الصورة الخامسة / ما اذا كان ادراكاً لأمور متعددة مع نسبة تامة خبرية، غير انها لم تكن مُدْرَكَةَ بادراك اذعاني، بل مدركةَ بادراك غير اذعاني، والماتن قال ((العلم ان كان اذعاناً للنسبة فتصديق)) أي ان النسبة

الخبرية يلزم في كونها تصديقاً ان تكون مدركة بادراك اذعاني، اما اذا لم تكن كذلك فهي تصور كما في صور التخييل والشك والوهم.

والنكتة في عدم التصديق فيها هي : ان القضية في هذه الصور واجدة للنسبة التامة الخبرية الا ان هذه النسبة لم تدرك بادراك اذعاني، اما صورة الشك فالامر فيها واضح، حيث ان الشاك يدرك النسبة ويتصورها على وجه التحيُّر والتردد دون التسليم وقناعة النفس وتصديقها، وإذاً فالشخص في حالة الشك يكون في طرفٍ والتصديق في طرفٍ آخر فكيف يكون الشك من صور التصديق !! واما صورة الوهم فان الوهم جانب الاحتمال الضعيف من طرفي النسبة الثبوت وعدمه، واما استقرار النفس وتصديقها انما هو في الجانب الآخر الاقوى من الجانب الاول، باعتبار ان المتوهَّم في ناحيةٍ والتصديق في ناحيةٍ اخرى وشتّان مابينهما، فكيف يمكن القول بأنَّ الوهم من متعلقات التصديق ؟ واما صورة التخييل فالامر فيها اوضح من ان يخفى لعلم النفس بكذب النسبة وعدم مطابقتها للواقع بل فيها مجرد تأثر النفس من دون تسليمٍ واذعانٍ، وبعد العلم بالكذب وعدم المطابقة كيف يحصل التصديق ؟

ثم نعرج على توضيح بعض عبارات الحاشية :-

قوله (ره)<أي اعتقاداً> فسر المحشي (ره) الاذعان بالاعتقاد،والاعتقاد على (اقسام اربعة :)

١- الاعتقاد اليقيني : كاعتقادنا نحن الشيعة بان خليفة الرسول (ص) حقاً هو الامير علي (ع).

٢- الاعتقاد الظني : وهو الاعتقاد بالطرف الراجح غير ان الطرف المرجوح محتمل، كما اذا اعتقدت بقيام زيد لكنك تحتمل عدم قيامه.

٣- الاعتقاد التقليدي : كاعتقاد المقلّدين الذي قد يزول بتشكيك المشكك.

٤- اعتقاد الجهل المركب : وهو ان يجهل شيئاً في الواقع، ولكنه يعتقد بأنه عالم بذلك الشيء، فهذا جهل مركب لتركبه من جهلين جهل بالواقع، وجهل بجهله.

ولفظ الاذعان – بمقتضى تفسيره بالاعتقاد – يشمل هذه الاقسام الاربعة بتمامها.

اذن فتفسيرالمحشي (ره) الاذعان بالاعتقاد لأجل أن يشمل الاذعان جميع هذه الأقسام الأربعة،وحينئذٍ تكون أقسام العلم الاذعاني ـ العلم التصديقي ـ بناءاًعلى تفسيرالمحشي (ره) أربعة: التصديق اليقيني... التصديق الظني ...التصديق التقليدي... تصديق الجهل المركب.

وعلى هذا فنستطيع أن نقول بأن الجهل المركب من أقسام العلم التصديقي عندالمحشي(ره).

وهذا هوالنزاع الذي تعرض له الشيخ المظفر(ره) في منطقه،حيث قال هل الجهل المركب من أقسام العلم أم لا؟فتعرض أولاً الى نظرية البعض وقال ذهب البعض الى أن الجهل المركب من أقسام العلم، ولعلّ مراده(ره)من البعض هوالمحشي وأمثاله،ثم بعدذلك أشكل عليهم.

ومن تفسير المحشي(ره) للاذعان بأنه الاعتقاد استفاد أغلب المعلّقون انْ لم نقل كلُهم بأن المحشي يرى بأن الجهل المركب من أقسام العلم التصديقي، فلذا أشكلوا عليه (ره) بأنه كيف عرّفت العلم سابقاً وقلت بأنه (الصورة الحاصلة من الشيئ عند العقل) والحال أن الصورة الحاصلة في الجهل المركب ليست هي صورةذلك الشيئ الواقعية، بل هي صورة شيءٍ آخر بزعم هذا الشخص الجاهل أنهاهي صورة النسبة الواقعية، وهذا الاشكال هو بعينه اشكال الشيخ المظفر"ره" على هؤلاء البعض، ومثل"ره" في منطقه وقال انّ منْ يعتقد أن الأرض مسطحة لم تحظر عنده صورة النسبة الواقعية، وهي أن الأرض كروية، وانمــا حضرت صورة نسبةٍ أخرى يتخيل الجاهل أنها الواقع.

والحاصل:أنه كيف تقولون بأن الجهل المركب علم والحال أن الصورة الحاصلة من العلم هي صورة نفس الشيء لاصورة شيءٍ آخر يزعم أنها صورة النسبة الواقعية كما هو الحال في الجهل المركب.

المحاضرة (٥)

قال الماتن ﴿﴿ويقتسمان بالضرورة الضرورة والاكتساب﴾﴾

الكلام في هذا البحث يقع في ضمن مطالب ثلاثة :-

المطلب الاول : في تفسير المحشي "ره" الاقتسام الوارد في المتن بالقسمة.

المطلب الثاني : في بيان مقصود الماتن من قوله ((ويقتسمان الضرورة والاكتساب)).

المطلب الثالث : في بيان السر في إتيان الماتن قيد ((بالضرورة)) في عبارته.

اما المطلب الاول : فقد فسر المحشي "ره" الأقتسام الوارد في المتن وقال ﴿(بمعنى القسمة)﴾ وتفسيره هذا جواب عن سؤال مقدر، حاصله : ان الماتن قال((ويقتسمان الضرورة والاكتساب)) بنصب كلمتي الضرورة والاكتساب، مع ان الاقتسام من باب الافتعال وباب الأفتعال غالباً مايأتي لازماً ولا يتعدى الى المفعول، فكيف جاز للماتن نصب قوله الضرورة والاكتساب ؟

اجاب المحشي "ره" عن هذا السؤال المقدر بتفسيره هذا حيث قال ان الاقتسام بمعنى القسمة، وحاصله : ان الاقتسام قد يأتي بمعنى القسمة، والقسمة متعدية الى المفعول، يقال (يقسم الشيء الكذائي كذا وكذا)، وفي المقام الاقتسام الوارد في المتن بمعنى القسمة، وهي متعدية لذلك نصب الماتن الضرورة والاكتساب.

واما المطلب الثاني :- في بيان مقصود الماتن من قوله المذكور في المتن - فقد عرفتم في المطلب السابق ان الاقتسام في عبارة الماتن بمعنى القسمة، والف التثنية في ((يقتسمان)) راجعة الى التصور والتصديق، فيصير معنى العبارة حينئذ ((ويقسِّم التصور والتصديق الضرورةَ والاكتسابَ)) أي ان التصور والتصديق يقسِّمان الضرورة فتأتي حصة منها الى التصور وحصة اخرى الى التصديق، ومعنى ذلك انها على قسمين : ضرورة تصورية، وضرورة تصديقية، وكذا يقسِّمان الاكتساب فيأخذ كل منهما حصةً من الاكتساب فهو قسمان :اكتساب تصوري واكتساب تصديقي، الا ان هذا المعنى المستفاد من عبارته صريحاً لم يكن مقصود الماتن، فان مقصوده في المقام انقسام التصور الى قسمين والتصديق الى قسمين.

والحاصل : ان هنا في عبارة الماتن ((ويقتسمان الضرورة والاكتساب)) مطلبين : مطلب مذكور صريحاً في عبارته والذي لم يكن مقصوده (وهو انقسام الضرورة الى قسمين والاكتساب كذلك) ومطلب اخر مطوي يُعلَم ضمناً وبالكناية من عبارته، والذي هو مقصوده (وهو انقسام كلٍ من التصور والتصديق الى قسمين).

والكناية - كما في موضعها - هو الانتقال من الملزوم الى اللازم،أو بالعكس، وفي المقام الجزء الاول منطبق، لان قول الماتن معناه كما عرفتم انقسام كل من الضرورة والاكتساب الى قسمين، هذا هو الملزوم المذكور في العبارة صريحاً، ولازم ذلك ان ينقسم التصور والتصديق انفسهما، على اساس ان التصور لما قسَّم الضرورة والاكتساب فهو ايضاً بنفسه يصير على قسمين تصور ضروري وتصور تصديقي وكسبي،كذلك التصديق لما قسَّم الضرورة والاكتساب هو بنفسه يصير على قسمين تصديق ضروري

وتصديق كسبي،فهذا انتقال من الملزوم <وهو انقسام الضرورة والاكتساب الى قسمين> الى اللازم <وهو انقسام التصور والتصديق الى الضرورة والاكتساب> وهذا هو مقصود الماتن حيث بيّنه عن طريق نكتة بلاغية وهي الكناية فذكر الملزوم -الذي ليس مقصوده - واراد منه الانتقال الى لازمه والذي هو مقصوده، فمن اجل ذلك يأتي المحشي "ره" ويقول ان الكناية ابلغ واحسن من التصريح،اذ لو كان الماتن يصرح بمقصوده ويقول : ان التصور والتصديق ينقسمان الى الضرورة والاكتساب، لما كان على تلك القوة والبلاغة كما هو الان.

واما المطلب الثالث :- ففي بيان سرّ إتيان الماتن قيد (بالضرورة) في عبارته - بيّن الشيخ المحشي "قده" السبب في الاتيان بهذا القيد بما حاصله : ان تقييد الماتن هذه القسمة بالضرورة للاشارة الى نكتةٍ وهي ان هذه القسمة -أي قسمة التصور والتصديق الى هذين القسمين - قسمة بديهية وضرورية ولا تحتاج الى تكلف الاستدلال واقامة البرهان كما ارتكب القوم ذلك، فان الجمهور ومنهم قطب الدين الرازي والكاتبي استدلوا على هذه القسمة بدليل الدور والتسلسل ببيان:

انه لو لم تكن بعض التصورات والتصديقات ضرورية وبعضها الآخر نظرية للزم احد الامرين اما ان تكون جميعها ضروريةً او جميعها نظرية، وكلا اللازمين باطل، اما الاول فلانه يستلزم ألاّ نحتاج في تحصيل شيء الى النظر والفكر، ولا يكون شيء في العالم إلاّ ونعلم به على اساس ان كلها امور بديهية، والبديهيات حاصلة، وهذا باطل بالوجدان، اذ انا نقطع بانا جاهلون بكثير من الامور، ومعرفتها متوقفة على الاستدلال والبرهان.

واما الثاني فلانه يستلزم الدور أوالتسلسل، لان هذا الامر النظري يحتاج الى امرٍ آخر يبيّنه، والامر الآخر حسب الفرض نظري ايضاً يحتاج الى أمرٍ ثالثٍ يبيّنه، فان توقف على سابقه لزم الدور، وان توقف على امر آخر وهلُمّ جرّاً لزم التسلسل، والدور والتسلسل باطلان اما الاول فللزوم توقف الشيء على نفسه،و اما الثاني فللزوم استحضار امور لا تتناهى.فاذاً اللازم بكلا شقيه باطل، فالملزوم مثله في البطلان، فيصدق نقيضه وهو أنه لابد ان تكون بعض التصورات والتصديقات ضرورية والبعض الآخر نظرية وهذا هو المطلوب.

واما المحشي "ره" فيقول نحن لانحتاج الى تجشُّم الاستدلال وإقامة البرهان، فان هذه القسمة امر بديهي، فكل واحدٍ منا اذا راجع وجدانه يرى ان بعضها حاصل بلا نظر والبعض الاخر حاصل بالنظر، فلا حاجة الى مثل هذه التكلفات.

ثم نأتي الى توضيح بعض عبارات الحاشية :-

قوله "ره" < الضرورة أي الحصول بلا نظر والأكتساب أي الحصول بالنظر>

المشهور ذكروا في تعريف الضرورة والاكتساب وقالوا: ان الضرورة مالا يتوقف حصوله على النظر، والأكتساب مايتوقف حصوله عليه. الاّ انه أشْكل على هذين التعريفين بان تعريف الضرورة غير مانع للاغيار، وتعريف الاكتساب غير جامع للافراد، وذلك لان بعض الامور النظرية والكسبية قد تحصل لبعض اصحاب النفوس القدسية عن طريق الحدس، فحينئذ يصدق عليها تعريف الضرورة، بلحاظ ان حصولها لم يكن

متوقفاً على النظر، وتخرج عن تعربف الاكتساب. وعليه فتعريف الضرورة لامانعية له وتعريف الاكتساب لاجامعية له.

ومن اجل ذلك عدل المحشي "ره" عن تعريف المشهور وقال : الضرورة الحصول بلا نظر، والاكتساب الحصول بالنظر والفكر. والقيد (بلا نظر، بالنظر) انما هو لأجل عدم انتقاض التعريف ببعض البديهيات، باعتبار ان بعضها يتوقف حصولها على توجه العقل والاحساس ولا يتوقف على النظر والفكر.

قوله "ره" <وجداننا> الوِجدان على وزن إِحسان هي القوة الباطنية التي هي مخزن العلوم التصورية والتصديقية.

قوله "ره"<كتصور الحرارة والبرودة> أشكل في المقام بأن تصورهما لايكون الا بعد احساسهما الخارجي، فالانسان لابد أنْ يَحُسَ بالحرارة او البرودة اولاً ثم يتصورهما، فالحس حينئذ هو السبب الذي حصل منه هذا التصور لاأنه حصل من دون سببٍ، فكيف تقولون ان تصورهما بديهي وضروري؟ ولكن اجيب عنه بأناَ لانعني من العلم البديهي ماحصل بغير سببٍ وعلةٍ، فانه محال وغير معقول، لتأدّيه الى إنخرام ذلك القانون المسلّم من أن كل ممكن لابُدّله من سببٍ وعلةٍ، فكل علم حصل لأي عالم ممكن الوجود، وإذا كان ممكناً فلا بدّله من سببٍ وعلةٍ، وهذا السبب ان كان مايسمى دليلاً وفكراً ونظراً اصطلاحاً فيسمى العلم حينئذ نظرياً وكسبياً والا فيسمى بديهياً وضرورياً سواء أكان السبب هو الحس الظاهري أم الباطني أم غيرهما مما ليس هنا محل لتفصيله.

قوله "ره" <كالتصديق بان العالم حادث والصانع موجود> فثبوت الحدوث للعالم إنما كان نظرياً فلأنه لايمكن تحصيله بمجرد تصور الطرفين والنسبة بينهما، بل لابد من الحد الوسط واقامة الدليل على ذلك بان يقال : العالم متغير وكل متغير حادث، فنستنتج بان العالم حادث ونصدّق به.

وهكذا بالنسبة الى ((الصانع موجود)) فثبوت الوجود للصانع والتصديق به لايمكن بمجرد تصوْرالطرفين والنسبة بينهما، بل لابد أيضاً من اقامة الدليل عليه بأن يقال: الصانع مؤثر للعالم وكل مؤثر للعالم موجود فاذن الصانع موجود.

المحاضرة (٦)

قال الماتن ﴿بالنظر وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول﴾

يقع البحث عن هذه الفقرة في جهات ثلاثة :-

الجهة الاولى : في الاشكال الوارد على الماتن في المقام.

الجهة الثانية: في بيان حقيقة النظر وواقعه.

الجهة الثالثة : في بيان وجه عدول الماتن عن لفظ المعلوم الى لفظ المعقول حيث قال((النظر هو ملاحظة المعقول)) ولم يقل ملاحظة المعلوم.

اما الجهة الاولى، فحاصل الاشكال الوارد على الماتن في المقام : انه لاحاجة الى ذكر قوله((بالنظر)) بعد ذكر الاكتساب، وذلك لان الاكتساب - كما تقدم عن المحشي "ره" - هو الحصول مع النظر، فذِكرُ لفظ النظر حينئذ لغو وحشو.

وبكلمة : ان اتيان لفظ ((النظر)) سوف يكون تحصيلاً للمعنى الحاصل، فعندما قال ((الاكتساب)) معناه الحصول مع النظر لابدونه، ثم يأتي ويقول بالنظر حصَل ذلك المعنى الذي هو حاصل، فلاحاجة الى اعادة النظر بعد قوله ((والاكتساب)).

ولكن اجيب عنه بوجهين : (احدهما) ان التعريف الآتي - وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول - حيث كان معهوداً للنظر دون الاكتساب لدى المحصلين، التجأ الماتن الى ان يعيد لفظ النظر تحفُّظاً على ماهو المعهود لديهم من أنّ التعريف الآتي للنظر لا للأكتساب، فانه لو لم يذكر لفظ (النظر) بل يقول (الاكتساب) ثم يذكر قوله ((وهو ملاحظة المعقول الخ)) لتوهم ان التعريف للاكتساب دون النظر، والحال انه خلاف المتعارف لدى المحصلين.

فتحفظاً على ماهو المتداول والمعهود لديهم لئلاّ يشوش خاطرهم جعل التعريف للنظر دون الاكتساب.

(ثانيهما) انه لو لم يذكر لفظ (النظر) لزم عود الضمير (هو) الى جزء معنى الاكتساب وهو النظر، وهذا كما ترى.

واما الجهة الثانية – في ان حقيقة النظر ما هي ؟ وواقعه ماهو – فقد اختلف القدماء والمتأخرون في ذلك، فالمشهور بين المتقدمين ان الفكر اوالنظر عبارة عن حركة الذهن من المطالب الى مباديها ثم يرجع من المبادئ الى المطالب. ويظهر من هذا التعريف ان النظر عبارة عن مجموع الانتقالين أي الانتقال من المطالب الى المبادئ ومن المبادئ الى المطالب.

واما مشهور المتأخرين فقد عرفوه بانه عبارة عن ترتيب امور معلومةٍ لتحصيل المجهول، وفي بعض عباراتهم "للتأدّي الى المجهول" وهو عبارة اخرى عن تحصيل المجهول. ومن هذا يعلم ان الفكر – على مبنى المتأخرين – عبارة عن نفس ترتيب الأمور المعلومة الحاصل من الانتقال الثاني (الانتقال من المبادئ الى المطالب) لا أنه مجموع الانتقالين، غاية الامر ان الترتيب لما لم يكن حاصلاً بدون الانتقال الثاني فلذا يكون الانتقالان خارجين من الفكر، بل في بعض الموارد لاحاجة الى الانتقال الاول اصلاً.

الا انه يرد على كلا التعريفين بانه سيأتي في مبحث المعرِّف إن شاء الله أن التعريف بالفصل وحده (كالانسان ناطق) وبالخاصة وحدها (كالانسان ضاحك) تعريف صحيح لدى المتأخرين، والحال ان الفصل أو الخاصة أمر واحد لايصدق عليه ترتيب الامور بصيغة الجمع، وكذا لايصدق عليه المبادئ بالجمع في تعريف المتقدمين، حيث ان المبادئ جمع، بينما الفصل اوالخاصة امر واحد.

والحاصل : ان كلا التعريفين غير جامعين للافراد لعدم صدقهما على الفصل وحده او الخاصة وحدها، حتى ولو كان المراد الجمع المنطقي وهو مافوق الواحد كمالا يخفى.

ولكن اجيب عن هذا الايراد : بان الخاصة مثل الضاحك والفصل مثل الناطق مشتق، والمشتق مركب من ذات وحدث، فان الناطق -مثلا- معناه ذات ثبت لها النطق، واذا كان مركباً من اثنين ففي التعريف بالفصل او الخاصة فقط ايضاً يصدق ترتيب امور معلومة، باعتبار ان الجمع عند المناطقة مافوق الواحد أي مايشمل الاثنين، والمشتق كما عرفت مركب من اثنين.

غير ان هذا الجواب أُشكل عليه ايضاً باشكالات متعددة والمقام طويل الذيل، لذا المصنف التفتازاني لما رأى هذه الاشكالات المتعددة على هذين التعريفين السابقين وعلى الاجوبة عنها عدل عنهما وعرف النظر بنحوٍ آخر قال((النظر هو ملاحظة المعقول ... الخ)).

واما الجهة الثالثة - في بيان وجه عدول الماتن عن لفظ المعلوم الى لفظ المعقول - فقد يسأل في المقام بانه لِمَ عدل المصنف عن لفظ المعلوم الى المعقول مع ان المشهور عندهم هو ايراد لفظ المعلوم في المقام باعتبار ان لفظ العلم انسب بالذكر لمقابلته للجهل، فلم يراعِ وجه المقابلة أعني مقابلة العلم للجهل ؟

يجيب المحشي "ره" ويقول : انما عدل الماتن مراعاةً لفوائد ثلاثة :-
الاولى : التحرز والتجنُب عن استعمال اللفظ المشترك في الحدود والتعاريف، والمعلوم من العلم، ولفظ العلم - كما عرفت في منطق الشيخ

المظفر (ره) - مشترك لفظي بين معانٍ متعددة (احدها) مطلق الادراك الجامع بين اقسام العلم الحصولي والحضوري.

(ثانيها) مطلق الادراك الجامع بين اقسام العلم الحصولي.

(ثالثها) العلم العرفي وهو اليقين.

(رابعها) القدر الجامع بين اقسام العلم التصديقي. وعرفت ايضاً هناك في بداية الجزء الاول تحت عنوان التنبيه الاول انه يحسن الاجتناب عن الالفاظ المشتركة في الحدود، ونحن الآن في مقام تعريف النظر وتحديده. فلأجل التجنُب و التبعُد عن استعمال اللفظ المشترك (وهو العلم) في تعريف النظر عدل المصنف عن لفظ المعلوم الى لفظ المعقول.

الفائدة الثانية : التنبيه على ان الفكر انما يجري في المعقولات أي الامور الكلية باعتبار ان كل معقولٍ كليٌ، لا الأمور الجزئية، والنكتة في ذلك ان الامور الجزئية لاتقع كاسبة (أي معرِّفة) ولا مكتسبة (أي معرَّفة)، بل ان نظر المنطقي اساساً يتعلق بالمعاني الكلية، اما المعاني الجزئية فلا يبحث عنها الا استطراداً.

والسبب في عدم وقوع الامور الجزئية كاسبة ولا مكتسبة هو انها فاقدة لبعض شرائط الكسب والتعريف وهو لزوم كون المعرِّف مساوياً لمعرَّفه مصداقاً وأجلى منه مفهوماً، ولازم هذا عدم صحة التعريف بالأعم كما لو كان الجزئي مكتسباً مثل (زيد انسان) لعدم المساواة في المصداق بين المعرِّف ومعرَّفه، وكذا عدم صحة التعريف بالأخص كما في عكس ذلك مثل(الانسان زيد) لعدم كون (زيد) اجلى مفهوماً من الانسان كما لا يخفى، هذا فضلاً عن المبائن كما لو جيء بكلي كاسباً او مكتسباً لما ليس من

جزئياته، كتعريف زيد بالحجر او العكس مثلاً، او تعريف جزئي بآخر مثله مطلقاً.

الفائدة الثالثة : رعاية السجع أي رعاية موافقة المعقول للمجهول في كون آخر الكلمة في كليهما هو اللام، فلو كان يقول المعلوم لانخرم السجع كما لايخفى، ورعاية السجع لها الاهمية البالغة عند ارباب البلاغة.

ثم نعرج على شرح بعض مفردات الحاشية :-

قوله "ره" <أي النظر > اشار بالتفسير الى ان الضمير (هو) في المتن راجع الى النظر فحسب لا الى الاكتساب بالنظر كما صنعه الخبيصي في شرحه حيث قال ان الضمير راجع الى مجموع الاكتساب بالنظر يعني ان الاكتساب بالنظر هو ملاحظة المعقول ... الخ.

قوله "ره" <توجه النفس> تفسير وبيان لقول المصنف((ملاحظة المعقول)) اذ المصنف عبر بالملاحظة والمحشي "ره" فسرها بالتوجه، على اساس ان الملاحظة هو اللحاظ، واللحاظ هو توجه النفس وإلتفاتها، فجاء المحشي "ره" وقال الملاحظة هو توجه النفس فاختصر في البين.

قوله "ره" <نحو الامر المعقول أي المعلوم> يعلم من هذه العبارة ان الوصول الى المطلوب لايلزم فيه ترتيب امور معلومة، بل يكفي ان يكون هناك امر واحد معلوماً كالفصل مثلاً، والامر المعقول أعم من ان يكون تصورياً او تصديقياً، يقينياً او ظنياً، جهلاً مركباً او تقليدياً، امراً واحداً او متعدداً، مفرداً او مركباً، فجميع هذه الاقسام داخلة في تعريف النظر ، واللام في (الامر المعقول) للجنس.

المحاضرة (٧)

قال الماتن ﴿﴿وقد يقع فيه الخطأ فاحتيج الى قانون تعصم مراعاته عنه وهو المنطق ﴾﴾

والبحث في المقام يقع ضمن نقاط ثلاث :

النقطة الاولى : في لفظ القانون الوارد في المتن.

النقطة الثانية : في وجه تقديم لفظ القانون في الشرح على قول الماتن ((وقديقع فيه الخطأ))مع أنه متأخرعنه في المتن.

النقطة الثالثة : في بيان الدليل على ان الخطا يقع في النظر.

اما النقطة الاولى :- قد ذكر المحشي "ره" ان لفظ القانون اما لفظ يوناني او سرياني، وذكر البعض انه رومي، وكيف كان فمراد المحشي"ره" ان لفظ القانون ليس بعربي. والقانون له معنيان معنىً في اللغة ومعنىً في الاصطلاح والمحشي قد أشار الى كليهما في المقام، اما معناه في اللغة فقد أشار اليه المحشي بقوله ﴿<موضوع في الاصل لمسطر الكتابة>﴾ والمراد من المسطر الشيء الذي يكون عليه سطر الكتابة وخطها حتى تنتظم الكتابة ولا تميل. واما معناه الاصطلاحي فأشار اليه بقوله (ره) ﴿<قضية كلية تعرف منها احكام جزئيات موضوعها>﴾ مثلاً قول النحاة (كل فاعل مرفوع) فانه قضية كلية نعرف منها احكام جزئيات موضوع هذه القضية (وموضوعها الفاعل والحكم هو الرفع) أي احكام جزئيات الفاعل كما يقال زيد فاعل ﴿صغرى﴾ وكل فاعل مرفوع ﴿كبرى﴾ اذن زيد مرفوع ﴿نتيجة﴾.

واما النقطة الثانية :- فان تقديم لفظ القانون في الشرح على قوله((وقد يقع فيه الخطأ)) مع انه متأخر في المتن لأسباب متعددة :

السبب الاول : ان لفظ القانون شرحه مختصر وشرح قوله ((وقد يقع فيه الخطأ)) مفصّل، فلاحَظَ الشيخ المحشي ماهو شرحه مختصر فقدمه على الذي شرحه مفصل.

السبب الثاني:ان الناسخين قدموا لفظ القانون سهواً في نسخ الحاشية، اما نفس المحشي "ره" فربما لم يقدمه.

السبب الثالث : لجهة راعاها المحشي "ره" (ولعل هذا هو الاقرب) وهي جهة عدم التفكيك بين الامور الثلاثة التي ذكرت في المقدمة (اعني رسم المنطق وبيان الحاجة اليه وموضوعه) فاراد "ره" ألاّ يفكّك بينها فقدم القانون في الشرح على اعتبار انه "ره" في كلامه وشرحه ربَطَ الامر الاول وهو رسم المنطق والامر الثاني وهو بيان الحاجة بالامر الثالث وهو موضوع العلم أي بقول الماتن ((وموضوعه الخ)) فالحاصل: انه اراد الربط بين هذه الامور الثلاثة في الشرح وعدم التفكيك بينها، فلذا قدم لفظ القانون.

واما النقطة الثالثة :- فلأن الافكار لاتكون على نسق واحد، فبعضها تنتهي الى نتيجة معينة وبعضها تنتهي الى نتيجة تناقض الاولى بدليل:

أن الفكر قد ينتهي الى نتيجة حدوث العالم نظراً الى التغيُر المقتضي لحدوث العالم المسبوق بالعدم فيقول المفكّر هكذا :

العالم متغير .... وكل متغير حادث ..... إذن العالم حادث

وقد ينتهي الفكر الى نتيجةِ تناقض النتيجة الاولى كقِدَم العالم فيقول المفكّر: ﴿العالم مستغنٍ عن المؤثر... وكل مستغن عن المؤثر قديم... إذن العالم قديم﴾

ولاخفاء ان لازم هذا الفكر الثاني انكار الصانع الحكيم، وليس القياس المذكور الا صورة محضة يبتني على دعوى صرفة، بخلاف الاول فانه على مقتضى القاعدة عند الحكماء والفلاسفة واهل الشرع.

وحينئذ - أي حين إذْ كان الفكر تارةً ينتهي الى نتيجة معينة واخرى الى نتيجة تنافي الاولى - فنقول : الاحتمالات المتصورة في المقام اربعة :

الاحتمال الاول : صحة كلا الفكرين، وهذا باطل بالوجدان لاستلزامه اجتماع النقيضين كون العالم حادثاً وقديماً في آنٍ واحدٍ.

الاحتمال الثاني : خطأ كليهما، وهذا باطل أيضاً لاستلزامه ارتفاع النقيضين وهو محال.

الاحتمال الثالث : خطأ الاول وصحة الثاني، وهذا باطل ايضاً باعتبار انه يستلزم انتفاء الصانع الحكيم بالمرة بلحاظ ان العالم مستغنٍ عن المؤثّر،كيف ان العالم مستغنٍ عنه وهو الجليل جل وعلا ؟

الاحتمال الرابع : عكس الثالث، وهو الصحيح بمقتضى الروايات وحكم العقل، فإذن : لابد من قاعدة كلية وقانون عام لوروعي ذلك القانون لسلم الفكر عن الوقوع في الخطأ، وذلك القانون هو المنطق.

وقد عُلِم من هذا البيان امران :

(اولاً) وجه الحاجة الى المنطق، فالحاجة اليه عصمة الفكر عن الوقوع في الخطأ، ووجهها هو ان الافكار لاتكون على نسق واحد في نتائجها فقد تنتهي الى نتيجة معينة، وقد تنتهي الى نتيجة تناقض تلك النتيجة، فمن اجل ذلك لابد من قانون لو روعي لعصم الذهن عن الخطأ وهذا القانون هو المنطق .

(ثانياً) تعريف المنطق بانه : قانون تعصم مراعاته الذهن عن الخطأ في الفكر.

الى هنا توصلنا الى معرفة أمرين من الامور الثلاثة التي وضعت المقدمة لبيانها، وبقى الكلام في الامر الثالث وهو تحقيق ان موضوع المنطق ماذا ؟ وسيشير اليه الماتن بقوله :((وموضوعه الخ)).

* ثم نأتي الى توضيح بعض العبارات : -

قوله "ره" <لزم اجتماع النقيضين> عرفت في المنطق في بحث اقسام التقابل، ان من جملة اقسامه تقابل النقيضين أي التقابل بين شيئين احدهما وجودي والآخر عدمي أي عدم لذلك الوجودي، وفي المقام حدوث العالم وقدمه كلاهما امران وجوديان وليس احدهما عدمياً، فكيف اطلق المحشي "ره" عليهما النقيضين والحال انهما ليسا بنقيضين ؟ ويمكن الجواب عنه : بانه "ره" لعله اراد بالنقيضين مطلق التنافي والتضاد لا خصوص الامر الايجابي والسلبي، وان شئت قلت : انه "ره" لم يرد من النقيضين معناه الاصطلاحي عند المناطقة وهو التناقض بين الايجاب والسلب، بل اراد هنا هذا المعنى الوسيع والمعنى الأعم وهو مطلق التنافي والتضاد، ومن الواضح ان قدم العالم وحدوثه امران متنافيان ومتضادان كما لايخفى.

قوله "ره" <فأحد الفكرين خطأ لا محالة> لعل تخصيص المحشي "ره" مثال الخطأ في الفكر بالتصديقات لوضوحه، ويُعْرَف خطأه في التصورات بالقياس اليها. وكلمة (محالة) بفتح الميم مصدر ميمي

بمعنى التحول، وهي اسم (لا) وخبرها مقدّر، والتقدير (لامحالة عن هذا الحكم موجود) وتستعمل هذه الجملة لتأكيد الحكم.

قوله "ره" <وهو المنطق > أي تلك القاعدة الكلية المنطق، وتذكير الضمير مع ان المرجع مؤنث وهو لفظ (قاعدة) نظراً الى ماهو الموجود في الادب من أنهم قالوا في باب الضمير اذا دار الامر بين المرجع والخبر فمراعاة الخبر اولى، فأرجع (ره) الضمير الى الخبر وهو المنطق.

المحاضرة (٨)

قال الماتن ﴿وموضوعه﴾

الكلام في الامر الثالث من الامور الثلاثة التي تعرض لها المحشي في المقدمة ألا وهو في بيان موضوع علم المنطق.

من باب المقدمة نقول ان كل علم لابد له من موضوع، فعلم الفقه له موضوع، وعلم الاصول كذلك، وعلم المنطق كذلك، وكذا غيرها، والمحشي (ره) قد تصدى لبيان معنى موضوع مطلق العلم نظراً الى ان بيان معنى الموضوع لمطلق العلم أعم، فاذا عرفنا العام سوف نعرف الخاص وهو خصوص موضوع علم المنطق، فلذا تصدى (ره) لبيان معنى موضوع مطلق العلم كي يكون عنده ضابط كلي لتشخيص موضوع أي علم من العلوم فيؤمن الطالب بموضوعية شيءٍ لعلمٍ بما لديه من برهان ودليل على معنى الموضوع ولا يكون اخذه للموضوع بمحظ التقليد والاعتماد بكلام الآخرين، ومن هنا قال (ره) <<موضوع العلم>> أي موضوع كل علم، وعرفت ان هذا ضابط كلي اذ الألف واللام في(العلم) للاستغراق، وعرفت في النحو ان لام الاستغراق يمكن معرفتها بوضع لفظ (كل) محلَّها فيقال (موضوع كل علم) ثم قال (ره) <<مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية>> هذا هو لسان المشهور في بيان معنى موضوع العلم. والمراد من العرض الكلي الخارج عن الشيء المحمول عليه.

ثم اعلم ان المشهور قسموا الاعراض الى سبعة اقسام ثلاثة منها بالاتفاق من الاعراض الذاتية وثلاثة منها بالأتفاق من الاعراض الغريبة، وواحد مختلف فيه. اما ثلاثة الاعراض الذاتية فهي :

الاول : ما يعرض الشيء اولاً وبالذات أي بلا واسطة في العروض دون الاثبات والثبوت، فاحتياج العرض الذاتي الى واسطة في الاثبات او الثبوت لايضر بكونه ذاتياً.

مثاله : عروض التعجب على الانسان من حيث انه انسان أي ان الانسان في ذاته قابل لعروض التعجب عليه من دون واسطة في البين.

القسم الثاني : ما يعرض على الشيء بواسطة امر مساوي داخلي في ماهية الشيء المعروض.

مثاله : عروض التكلم على الانسان بواسطة كونه ناطقاً، فهنا عروض التكلم على الانسان ليس اولاً وفي ذاته، بل بواسطة امر مساوي وهو كون الانسان ناطقاً، ومن المعلوم ان الناطق امر مساوي للانسان، حيث ان كل انسان ناطق وبالعكس ، وهذا الامر المساوي (الناطق) جزء داخل في ماهية المعروض، باعتبار ان احد اجزاء ماهية الانسان الناطقية كما لايخفى.

فاذن : عروض التكلم على الانسان بواسطة الناطق الذي هو جزء داخلي ومساوي للانسان.

القسم الثالث : مايعرض على الشيء بواسطة امر مساوٍ خارجاً عن ماهية المعروض.

مثاله : عروض الضحك على الانسان بواسطة كونه متعجباً، فان الضحك يعرض على التعجب حقيقةً، ثم ينسب عروضه الى الانسان بالعرض والمجاز، وهذا الامر المساوي وهو التعجب لم يكن جزءاً داخلياً في ماهية المعروض (الانسان) بل هو جزء خارجي.

واما ثلاثة الاعراض الغريبة فهي :

الاول: مايعرض الشيء بواسطة امر غير مساوي ومباين للشيء المعروض.

(مثاله) عروض الحرارة على الماء بواسطة النار، فان الحرارة هنا قد عرضت على الماء بواسطة أمر غير مساوٍ للماء أعني النار، بل مباين له، اذ ليست النسبة بين الماء والنار نسبة التساوي كما هو معلوم.

القسم الثاني : ما يعرض الشيء بواسطة امر غير مساوي وهو أخص خارجياً من الشيء المعروض.

(مثاله) عروض الرفع على الكلمة بواسطة كونها فاعلاً، فالرفع يعرض على الكلمة بواسطة امر غير مساوٍ لها وهو-الفاعلية- لوضوح ان النسبة بين الكلمة والفاعل ليست نسبة التساوي بل العموم والخصوص مطلقاً، وهذا الامر غير المساوي (الفاعلية) أخص من المعروض (أي الكلمة) ولكن أخص خارجي لأنه من المعلوم ان الفاعلية امر خارج عن ذات الكلمة.

القسم الثالث : مايعرض الشيء بواسطة امر غير مساوي وهو أعم خارجياً من الشيء المعروض.

(مثاله) عروض التحيُز على الابيض بواسطة كونه جسماً، فان التحيز يعرض على الأبيض بواسطة امر غير مساوٍ له وهو الجسم كما لايخفى، وهذا الامر غير المساوي (أي الجسم) أعم من المعروض (اعني الابيض) خارجياً، لأنه من الواضِح ان الجسم خارج عن ذات الابيضية.

واما القسم الذي وقع الخلاف فيه بين المناطقة فهو مايعرض الشيء بواسطة امر غير مساوي وهو جزء أعم داخلياً، كعروض التحرك بالارادة على الانسان بواسطة كونه حيواناً، فان التحرك بالارادة يعرض الانسان

بواسطة امر غير مساوٍ له وهو الحيوان، وهذا الامر غير المساوي ((الحيوان)) جزء أعم داخلي في ما هية الانسان.

هذا القسم هو الذي وقع الخلاف فيه، فذهب المتقدمون الى انه عرض غريب، بينما المتأخرون على انه عرض ذاتي، إلاّ أن المحققين من المتأخرين يرون هذا القسم من الاعراض الغريبة، فبيان المحشي (ره) سوف يكون موافقاً لقول اهل التحقيق، باعتبار انه (ره) لم يجعل هذا القسم في عدّاد الاعراض الذاتية.

فالنتيجة : أنه بعدما تصدى المحشي(ره) لبيان معنى موضوع مطلق العلم يُعلم أنّ موضوع علم المنطق ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية أي تلك الأقسام الثلاثة، لاعن العوارض الغريبة.

ثم أن الضمير في قوله "ره" (فيه) راجع الى العلم، والضمير في(عوارضه) راجع إلى (ما) الموصولة في قوله (مايبحث) فمعنى العبارة حينئذٍ: موضوع كل علم ماكانت أبحاث العلم في ذلك العلم ومسائله عن العوارض الذاتية لاالغريبة.

ثم يأتي (ره) ويأمر بالفهم بقوله [فافهم] فما المرادمنه؟

نقول: إن قوله[فافهم] إشارة الى دفع إعتراضٍ يرد في المقام، حاصل الأعتراض : أن التعجب عبارة عن الهيئة الأنفعالية الحاصلة من إدراك الأمور الغريبة، وعليه فعروض التعجب على الأنسان ليس أولاً وبالذات ومن دون واسطةٍ، بل بواسطة أمرٍ مساوٍ خارج وهو إدراك الأمور الغريبة، فتمثيل المحشي لما يعرض بلا واسطة بالتعجب العارض على الأنسان مما لا ينبغي بل لايبعد القول بعدم صحته.

وحاصل دفعه(ره) بقوله ﴿فافهم﴾ هو: أن للتعجب إطلاقين (أحدهما) الهيئة الأنفعالية الحاصلة من إدراك الأمور الغريبة.

(ثانيهما) نفس إدراك الأمور الغريبة. والتعجب بلحاظ الأطلاق الثاني يعرض الأنسان أولاً وبالذات ومن دون واسطةٍ في البين.

والمراد من التعجب في المقام هو المعنى الثاني (ادراك الأمور الغريبة)فلا إعتراض في المقام.

وهناك وجوه أُخر ذكروها في قوله(ره)﴿فافهم﴾ وكذا ذكروا أبحاثاً حول موضوع العلم والأعراض الذاتية والغريبة، الاّ أنا نصرف النظر عنها إختصاراً ولعدم ربطها بتوضيح عبارتي المحشي والمصنف.

ثم نعرج على ترجمة وتوضيح بعض عبارات الدرس الواردة في الحاشية :-

قوله (ره) <كالتعجب اللاحق للأنسان> تارةً يطلق التعجب ويراد منه الهيئة الأنفعالية التي تحصل للنفس من إدراك الأمور العجيبة، وأخرى يطلق ويراد منه نفس إدراك الأمور العجيبة، فله إطلاقان والمراد منه في المقام- كما عرفت في الشرح – هو الثاني.

والمقصود منه أيضاً في المقام هو التعجب بالقوة لابالفعل، وسأذكر وجه ذلك عند قوله﴿كالضحك﴾ ان شاء الله تعالى.

قوله (ره) <من حيث انه إنسان> قيد الحيثية إشارة الى أن (لام) الجارة في(للأنسان) بمعنى(أجل) أي لام أجل لا أن تكون لام صلةٍ، يعني أن التعجب لأجل الأنسان يعرض عليه.

وبعبارةٍأخرى:أنه يعرض على الانسان من دون واسطةٍفي البين.

قوله(ره) <واما بواسطة أمرٍ مساوٍ لذلك الشيء> عرفت في الشرح مفصلاً أن الأمر المساوي تارةً يكون خارجاً عن الشيء المعروض،

وأخرى داخلاً فيه، فحينئذٍ، يستفاد من هذه العبارة أي عبارة المحشي ﴿وإما بواسطة الخ﴾ قسمان من العرض الذاتي.

فما ذكره بعض المعلّقين من أن المحشي (ره) لِمَ لم يذكرهما معاً واكتفى بذكر الخارج فقط، لا يمكن المساعدة عليه.

والواسطة على ثلاثة أقسام:-

الأول (الواسطة في العروض) وتعني أن إسناد العرض الى الواسطة على سبيل الحقيقة، وإلى ذيها على سبيل المجاز والمسامحة، مثل الحركة بالنسبة الى الجالس في السفينة، فإسناد الحركة الى الواسطة (السفينة) إسناد حقيقي، والى ذيها (الجالس فيها) إسناد مجازي.

الثاني (الواسطة في الثبوت) وتعني أن إسناد العرض الى ذي الواسطة على سبيل الحقيقة، وإليها على سبيل المجاز، مثل السواد بالنسبة الى وجه الأنسان بواسطة الشمس، فإسناد السواد الى الواسطة (الشمس)- اذا استعمل في العرف - إسناد مجازي، والىذيها (وجه الشخص) حقيقي.

الثالث (الواسطة في الأثبات) وتعني أنه بواسطة شيءٍ يحصل العلم بشيءٍ آخر، فمثلاً من الحُمّى يحصل العلم بتعفن الأخلاط.

والمراد من الواسطة في المقام القسم الثاني (الواسطة في الثبوت) لا القسمان الآخران.

قوله (ره) < كالضحك الذي يعرض حقيقةً للتعجب> الضحك عبارة عن حالة الإبتهاج الناشئة من التعجب، والمراد من الضحك في المقام هو الضحك بالقوة لا بالفعل، وعليه فلا يرد الأشكال الذي أورد

في المقام، وحاصله: أنه ماالمراد بالتعجب؟ ان أريد بالتعجب التعجب بالفعل فيرد بأن عروض الضحك على الأنسان بواسطة أمرِ أخص لا أمرِ مساوي، وذلك لأن الأنسان قد لايكون متعجباً بالفعل.

وان أُريد به التعجب بالقوة فيرد بأن جعل التعجب بالقوة واسطةَ في عروض الضحك على الأنسان غير صحيحٍ، وذلك لأن التعجب بالفعل حينئذٍ واسطة لا بالقوة.

فاذن: على كلا التقديرين التمثيل بالضحك غير مستقيم.

لكن يمكن الجواب عنه بأن هذا الاشكال إنما يتم ويرد فيما اذا كان المراد من الضحك الضحك بالفعل، الاّ أن الأمر ليس كذلك، فانّ المراد من الضحك هوالضحك بالقوة،كما أن المقصود بالتعجب - كما عرفت – هو التعجب بالقوة، ومعه لا اشكال في كون التعجب بالقوة واسطةً في عروض الضحك بالقوة على الانسان،فالتمثيل في محلّه.

قوله (ره) <بالعرض والمجاز> لمّا كان المراد بالعرض المحمول الخارج عن الشيء، ولايصح حمل الضحك على الأنسان لاستلزامه حمل الحدث على الذات وهو غير تام، فمن أجل ذلك لابد أن يكون إسناد عروض الضحك إلى الأنسان إسناداً مجازياً، إما بنحو المجاز في الحذف بمعنى أن تقدّر كلمة ((ذو)) فيكون التقدير (الأنسان ذو ضحك)، وإما بنحو المجاز في الكلمة بمعنى أن الضحك بمعنى الضاحك، فالتقدير (الأنسان ضاحك)، وأما بنحو المجاز في الأسناد بمعنى أنه لوحظ المبالغة في حمل الحدث على الذات

نظير(زيدٌ عدلٌ) فكما أن إسناد نفس العدل الى زيد بلحاظ المبالغة إسناد مجازي، كذلك مانحن فيه.

هذا ولكن النحو الثالث (المجاز في الأسناد) أقربُ الى الأعتبار والذوق السليم فتأمل.

المحاضرة (٩)

قال الماتن ﴿المعلوم التصوري والتصديقي من حيث انه يوصل الى مطلوب تصوري فيسمى معرّفاً او مطلوب تصديقي فيسمى حجةً﴾

كان الكلام في بيان موضوع علم المنطق، بعد ان بين المحشي (ره) موضوع مطلق العلم، ينتقل الآن الى بيان موضوع خصوص علم المنطق، فقال ﴿(اعلم ان موضوع المنطق هو المعرّف والحجة)﴾.

أقول : انه قد وقع الخلاف في تعيين موضوع المنطق بين القدماء والمتأخرين من المناطقة، فالقدماء ذهبوا الى ان موضوع علم المنطق المعقولات الثانية، والمراد منها: ان الشيء اذا حضر في الذهن صار معقولاً، وقد يعرض شيء على ذلك الحاضر في الذهن، فيسمى هذا العارض معقولاً ثانياً لأنه قد عُقِل في المرتبة الثانية من التعقل، ومعروضه سمى معقولاً اولاً.

وهذا مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية وغير ذلك، فان الكلية انما تعرض على كلي متصور في الذهن كالانسان -مثلاً- فهي اذن من المعقولات الثانية، وهكذا غيرها من سائر المعقولات الثانية. وليعلم ان هذا اصطلاح المنطقيين في المعقول الثاني، وهنا اصطلاح للفلاسفة ليس هنا موضع ذكره.

والقول بان المعقولات الثانية موضوع المنطق قول قدماء المنطقيين طرّاً حتى أنّ العلامة (ره) ايضاً - مع كونه اول المتأخرين - ذكر في (جوهر النضيد) ان موضوع المنطق المعقول الثاني من دون نقل خلافٍ.

واما المتأخرون منهم فقد ذهبوا الى ان الموضوع المعرّف والحجة، والقول هذا قد حدث من بعد زمن العلامة (ره)، والمحشي تبعاً للماتن سلك هذا المذهب حيث قال ﴿(موضوع المنطق هو المعرّف والحجة)﴾.

ثم عرّف المحشي (ره) هذين المصطلحين فأفاد بأن (المعرّف) عبارة عن المعلوم التصوري ولكن لامطلقاً- من دون قيد وشرط - بل من حيث انه يوصل الى المجهول التصوري كالحيوان الناطق فانه معلوم تصوري يوصل الى معرفة المجهول التصوري وهو كنه الانسان، فلو أردنا تعريف الانسان نقول فيه حيوان ناطق، فالحيوان الناطق معرّف لأنه معلوم تصوري عرّف لنا مجهولاً تصورياً وهو الانسان واوصلنا اليه، والانسان معرّف.

واما المعلوم التصوري غير الموصل الى مجهول تصوري فلا يسمى معرّفاً، كالامور الجزئية مثل : زيد، بكر، خالد ... الخ ، فـ (زيد) وان كان معلوماً تصورياً الا انه لايمكن ان يقع مكتسباً للمجهول التصوري وهو الانسان، باعتبار ان الامور الجزئية لاتقع كاسبة ولا مكتسبة كما ستعرف ذلك مفصّلاً في محله.

و(الحجة) عبارة عن المعلوم التصديقي ولكن لا مطلقاً ايضاً، بل من حيث انه يوصل الى المجهول التصديقي، كما في ترتيب المعلومات التصديقية (أي القضايا): هذا فاعل...... وكل فاعل مرفوع

.: هذا مرفوع

فالجملتان الاوليتان تسميان بالمعلوم التصديقي الذي اوصلنا الى المجهول التصديقي وهو (هذا مرفوع) واما المعلوم التصديقي غير الموصل الى مجهول تصديقي فلا يسمى حجةً، كقولنا (النار حارة) فهذه وان كانت معلوماً تصديقياً الا انها لا توصل الى أي مجهول تصديقي كما لايخفى.

فالحاصل : ان المعلومات التصورية في اذهاننا على قسمين :

١= قسم منها موصل الى المجهولات التصورية مثل الحيوان الناطق الموصل الى معرفة الانسان.

٢= قسم منها غير موصل إليها مثل الناطق والصاهل والشارب والآكل، فإنها معلومات تصورية غير انها لاتوصل الى معرفة الانسان. والمعرِّف انما هو من قبيل القسم الاول، و المنطقي انما يبحث عنه لاعن القسم الثاني. وهكذا المعلومات التصديقية على قسمين :

١= قسم منها موصل الى مجهولات تصديقية ويكون سبباً للتصديق والاذعان بها، مثل : (العالم متغير وكل متغير حادث) فانهما معلوم تصديقي موصل الى الاذعان بأن ((العالم حادث)).

٢= قسم منها غير موصل الى المجهولات التصديقية فمثلاً اذا قلنا (الشمس مشرقة والنار محرقة) فانهما وانْ كانتا معلوماً تصديقياً إِلاّ انهما غير موصلتين الى الاذعان بأن العالم حادث. والحجة انما هو القسم الاول، والشخص المنطقي انما يبحث عنه لا عن القسم الثاني.

فالنتيجة : ان المناطقة المتأخرين كما اخذوا قيد الايصال في(المعرِّف) كذلك أخذوه في (الحجة).

ثم ان الذي يظهر من مراجعة كلماتهم ان مقصودهم من قيد الايصال أي إيصال المعلوم التصوري او التصديقي هو الدخل فيه نوع دخالة، كما ذكروا نظير ذلك في الدلالة الوضعية كما سيأتي، فقالوا المراد منها هو دخل الوضع في الدلالة، ومن اجل ذلك صح جعل الدلالة الالتزامية من اللفظية الوضعية مع ان الدلالة فيها عقلية، وان كانت دلالة اللفظ على معناه المطابقي وضعيةً، كما ستعرف تفصيل ذلك كله في محله،

ومن هنا عمّموا الايصال من حيث القرب والبعد والأبعد، ولنكتفي بذكر هذا النص : ذكر الاستاذ البارع في نقد الآراء المنطقية ص (١٠٨) ما حاصله: ان كل ماله دخل في تمييز الموصل من المعلوم التصوري والتصديقي ومعرفته يُبحث عنه في هذا العلم سواء أكان له دخل قريب وهو بأن يكون المعلوم موصلاً بنفسه من دون ضم شيءٍ آخر، كالمعرِّف والحجة واحوالهما، أم دخل بعيد بان يكون إيصاله بشرط إنضمامه الى شيء واحد كالصغرى، الكبرى، الجنس، الفصل، احوالها، أم دخل أبعد بان يكون ايصاله بشرط انضمامه الى ماهو اكثر من واحد كالموضوع والمحمول، المقدم والتالي، الجنس والفصل البعيدين.

فالمراد من الحيثية في موضوع العلم هو ماكان له دخل في الإيصال لا ما كان موصلاً بالفعل انتهى.

وعلى هذا : فلا وجه لتوهم ان المصنف قصَّر البحث في المقام على الموصل القريب في القسمين حيث قال في المعلوم التصوري فيسمى معرِّفاً، وفي الثاني فيسمى حجة.

ثم نأتي الى توضيح بعض العبارات :-

قوله (ره) <والمنطقي لايبحث عنه> يعني أن المنطقي لايبحث عن عوارض المعلوم التصوري غير الموصل، وعليه فهناك مضاف مقدّر قبل الضمير في قوله ﴿(عنه)﴾ وهو (عوارض).

قوله (ره) <النار حارة مثلاً> هنا اورد بعض المعلّقين بأن قوله (النار حارة) يقع في طريق الايصال الى معرفة احكام جزئيات الموضوع، فانه قضية كلية يستفاد منها احكام جزئيات موضوعها بلا كلام فيقال: هذه نار وكل نار حارة فهذه حارة. فاذن عرفنا ان هذا الموضوع

من النار حار وذاك حار وهكذا، فقضية (النار حارة) وقعت في طريق الايصال الى معرفة المجهول.

ولكن لايخفى ان هذا الايراد من النقاش في المثال وليس ذلك من ديدن المحصلين للقضايا الكلية، كما نبه المحشي (ره) على كون ذلك على سبيل المثال بقوله ﴿(مثلاً)﴾ بعد هذه القضية.

قوله (ره) <لانه يعرف الخ> تعليل لوجه تسميته بالمعرِّف، فالمعلوم التصوري (الحيوان الناطق) حيث انه يعرف ويبين حال المجهول التصوري (الانسان) سمي لأجل ذلك بالمعرِّف، وعليه فتسميته بالمعرِّف من قبيل تسمية الدال (وهو اللفظ) باسم المدلول (وهو المعنى) وذلك لأن المعنى والمدلول في الحقيقة معرِّف لا اللفظ والدال.

ثم ان في عبارته ﴿لأنه يعرف الخ﴾ وكذا في عبارته ﴿لأنها تصير الخ﴾ اشارة الى ان المعرف والحجة في الحقيقة انما هو عبارة عن المعنى لا اللفظ غايته ان اللفظ حيث لوحظ طريقاً الى المعنى من باب تسمية الدال باسم المدلول، سمي بالمعرِّف والحجة. وإلاّ في الواقع المعرف والحجة انما هو المعنى لا اللفظ.

قوله (ره) <لانها تصير سبباً للغلبة على الخصم الخ > تعليل لوجه تسمية القضية التصديقية المعلومة بالحجة كقولنا (العالم متغير وكل متغير حادث) الموصل الى المجهول التصديقي(العالم حادث) يسمى هذا حجةً. وتسميته بالحجة مجاز مرسل ومن باب تسمية السبب باسم المسبب،وذلك لأن (الحجة) في اللغة بمعنى الغلبة، وقولك (العالم متغير الخ) ليس بنفسه غلبة، بل بسببه تحصل

الغلبة على الخصم المنكر لحدوث العالم والقائل بقدمه،فأطلق على السبب (وهو العالم...الخ)اسم المسبب أعني الغلبة وهو الحجة، فسمي المعلوم التصديقي الموصل الذي هو سبب الغلبة على الخصم بالغلبة المسبَبة ألا وهي الحجة. نظير اطلاق الكتابة على القلم بلحاظ انه سبب للكتابة.

المحاضرة (١٠)

قال الماتن ﴿المقصد الاول في التصورات دلالة اللفظ على تمام ماوضع له مطابقة وعلى جزءه تضمن وعلى الخارج التزام﴾

ينطوي في المنطق مقصدان من البحث :-

المقصد الاول : بحث التصورات.

المقصد الثاني : بحث التصديقات. كلامنا فعلاً في المقصد الاول. واول ما ابتدأ به الماتن هو بحث الدلالة، وقد بينه المحشي(ره) في ضمن مطالب. نوضح تلك المطالب ضمن اسئلة واجوبة.

السؤال الاول : ان نظر المنطقي اولاً وبالذات في المعرِّف والحجة من باب انهما موضوع علم المنطق، فان العالم انما يبحث في موضوع علمه، وبما ان المعرف والحجة من قبيل المعاني، فهذا يعني ان نظر المنطقي انما هو في المعاني لا الالفاظ، فاذا كان الامر كذلك لِمَ يتطرقون الى مباحث الالفاظ في كتبهم؟ وهذا الايراد عام يرد على كل من تعرض الى بحث الدلالة في المنطق.

اجاب المحشي (ره) عن هذا الايراد بقوله ﴿(الا انه كما تعارف ذكر الحد... الخ)﴾

وحاصله : انه صحيح ان نظر المنطقي بالذات ينصب على المعاني لا الالفاظ،الاّ انه كما تعارف بين المحصلين ايراد التعريف والغاية والموضوع في صدر كتب المنطق ليفيد ذكرها بصيرة في الشروع، كذلك تعارف بينهم ايراد مباحث الألفاظ بعد المقدمة لأجل اعانة المعلِّم على الافادة والطالب على الاستفادة، وأما كيفية الأعانة فقد بيّنها المحشي بقوله ﴿<وذلك بان تبين...الخ>﴾ وحاصل مراده: ان الأعانة تتم ببيان معاني الألفاظ المصطلحة

المستعملة في محاورات هذا العلم، وهذا البيان بنفسه إعانة على الإفادة والأستفادة، فبحث المنطقي عن الألفاظ إنما هو من حيث أنها تعينه على الإفادة والإستفادة، لامن حيث أن البحث عنها جزء المنطق ومن مسائله كسائر المسائل المنطقية، والحال أن الإفادة والإستفادة إنما يكونان في الألفاظ بالدلالة، فانها مدار الإفادة والإستفادة، فمن هنا بدأ المصنف بذكر الدلالة أولاً، فقال ((دلالة اللفظ)) .

السؤال الثاني : ما تعريف الدلالة ؟

الجواب : المصنف لم يعرِّف مصطلح الدلالة في المتن بل بدأ بتقسيمه رأساً، لذا أتى المحشي (ره) ووقف عنده فعرَّفه بأنها كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر .

الاول عبارة عن الدال والثاني هو المدلول، والصفة المتنقلة هي الدلالة. خذ لذلك مثالاً : كنت جالساً في بيتك وحينئذٍ ذهنك في حال التوقف -ان صح التعبير- لكن بعدما يأتي طارق ويطرق الباب، ينتقل ذهنك بعد سماع الطرقة الى وجود شخصٍ خلف الباب يدعوك، ففي المقام امور ثلاثة (الاول) الطرقة وهو الدال (الثاني) وجود الشخص الداعي خلف الباب مدلول (الثالث) الصفة المنتقلة من الطرقة الى وجود الشخص خلف الباب وهي الدلالة.

نطبق التعريف على المثال : كون الشيء بحيث يلزم من العلم بهذا الشيء وهي الطرقة العلمُ بشيء آخر وهو وجود الشخص خلف الباب.

واعلم ان الدلالة هي المَقْسَم بين الدال والمدلول، والدليل والمدلول، والفرق بينهما هو ان الاول من التصورات والثاني من التصديقات، وانما

خصّ المحشي التعريف بالدال والمدلول ولم يتعرض الى الدليل والمدلول فلاجل ان بحثنا مختص بالتصورات التي منها الدال والمدلول، وعلى هذا فالدلالة المعرّفة هنا هي الدلالة التصورية دون مطلقها الجامع بين التصور والتصديق معاً.

ثم ان هناك في تعريف الدلالة عدة نقوض وابرامات ذِكْرُها يوجب تأليف رسالةٍ مستقلةٍ لاداعي لذكرها في المقام ونحن في كتاب الحاشية.

السؤال الثالث : ماتقسيم الدلالة ؟

الجواب : أتى المحشي (ره) وقسم الدلالة - اولاً- الى لفظية وغير لفظية، ويلاحظ في هذا التقسيم حال الدال، فان كان لفظاً فالدلالة لفظية والا فغير لفظية، وحصر الدلالة فيهما حصر عقلي دائر بين النفي والاثبات كما هو معلوم من عبارة المحشي (ره). ثم يأتي ويقول ﴿(وكل منهما -أي اللفظية وغير اللفظية- ان كان بسبب وضع الواضع وتعيينه الاول بأزاء الثاني فوضعية)﴾ هذا هو القسم الاول وهو إما لفظية أوغيرها كما لايخفى. اللفظية منها كدلالة لفظ (زيد) على ذاته أي على معناه الشخصي.

وغير اللفظية منها كدلالة الدوال الاربع على مدلولاتها، والمراد منها (الخطوط و الاشارات والنُصُب والعقود). الخطوط اعني الكتابة فانها تدل على العبارة، والاشارات وهي واضحة، والنُصُب وهو ما يوضع في الطرق للدلالة على المسافة، والعقود كدلالة عقد الاصابع على بعض الحالات كما هو مذكور في علم القيافة. فان تمام هذه الدلالات انما هي بواسطة وضع الواضع وهي غير لفظية.

ثم قال (ره) ﴿(وان كان-كل منهما- بسبب اقتضاء الطبع كحدوث الدال عند عروض المدلول فطبعية)﴾ هذا هو القسم الثاني من اقسام

الدلالة الثلاثة. وكيفية حصول هذه الدلالة أنّ طبع الانسان عندما يقتضي شيئاً فبتكرر حصوله عند حصول تلك الحالة الطبعية تحصل مؤانسة وعلاقة في الذهن بينهما بحيث كلما حصل ذلك الدال في الذهن وتصوره الانسان سواء أ كان لفظاً أم شيئاً آخر انتقل الذهن من ذلك اللفظ او غيره الى تلك الحالة الطبعية، وهذا الانتقال بسبب هذه العلاقة هي الدلالة الطبعية.

اللفظية منها كدلالة أحْ أح على وجع الصدر. فبتكرر حصول هذا عند عروض وجع الصدر تحصل علاقة بينهما بحيث كلما سمع ذلك اللفظ انتقل الذهن الى هذه الحالة.

وغير اللفظية منها كدلالة سرعة النبض على الحُمّى. فعندما يعرض المدلول اعني الحمّى يحدث الدال وهي سرعة النبض.

ثم قال (ره) ﴿<وان كان-كل منهما- بسبب امر غير الوضع والطبع فعقلية>﴾ هذا هو القسم الثالث من اقسام الدلالة وهي الدلالة العقلية، وهي لفظية وغيرها ايضاً. اللفظية منها كدلالة لفظ ديز المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ. وغير اللفظية منها كدلالة الدخان على وجود النار. واذن : فاقسام الدلالة ستة.

السؤال الرابع : هل المقصود بالبحث هنا عند المنطقي هذه الاقسام كلها ام لا ؟ وان شئت فقل : هل ان بحث المنطقي يتعلق بجميع هذه الاقسام ام ببعضها؟

الجواب : يقول (ره) ان المقصود بالبحث عند المناطقة هنا أي في مباحث الالفاظ هي الدلالة الوضعية اللفظية، والوجه في ذلك ان الدلالة الوضعية اللفظية هي التي عليها مدار الإفادة والإستفادة، ومعنى ذلك انها هي التي تقع بها المفاهمة عند المحاورة في جميع الناس في العلوم وغيرها،

وقد عرفت ان بحثنا في الالفاظ انما هو من اجل الافادة والاستفادة، ونرى انهما تدوران مدار الدلالة الوضعية اللفظية. واما الدلالتان الطبعية والعقلية فقالوا انهما غير منضبطتين فلا يبحث عنهما في المقام، فان الدلالة الطبعية تختلف باختلاف الطبائع وهي متفاوتة كما لايخفى فهي غير منضبطة،كذلك الدلالة العقلية فهي غير منضبطة، باعتبار ان العقول متفاوتة في الفهم والادراك، وليست عقولنا كلها على نسق واحد، وهذا بخلاف الدلالة الوضعية اللفظية فانها منضبطة غاية الامر بعد العلم بالوضع. نعم اذا كان الشخص جاهلاً به فلا تكون منضبطة.

السؤال الخامس : لماذا لم تكن الدلالة الوضعية غير اللفظية مدار الافادة والاستفادة. يعني لِمَ لم تكن الدلالة الوضعية بقسميها مدار الافادة والاستفادة، بل ذكرتم خصوص اللفظية منها ؟

اجيب عنه : بان الافادة والاستفادة بسبب الدلالة الوضعية غير اللفظية إما محال كما اذا أردنا تفهيم المطالب وتفهُمها بتوسط النصب و العلائم، او بتوسط العقود بالنسبة الى الجاهل بعلم العقود، او بتوسط الاشارة للأعمى. وإما ان تكون باعثةً للتكلُّف والمشقة كما اذا أردنا تفهيم المقاصد وايصالها بتوسط الكتابة بالنسبة الى العارف بأساليب الكتابة والقراءة، والا لو كان جاهلاً فتكون حينئذ محالاً كما لايخفى.

فالحاصل : ان هذا القسم من الدلالة على كلا التقديرين لم يبحث عنه المنطقي بحثاً معتداً به. فبقي في النتيجة قسم واحد وهي الدلالة الوضعية اللفظية التي لم تكن افادة المطالب واستفادتها بسببها مختلفةً ومتغيرةً، ولا محالةً او باعثةً للتكلّف كما أومأ الى ذلك الحكيم السبزواري (قده) :

من طرق الدلالة الجلية   إعتبر اللفظية الوضعية.

السؤال السادس : ما اقسام الدلالة الوضعية اللفظية ؟

الجواب: ذكر المحشي (ره) تبعاً للماتن انها تنقسم الى ثلاثة اقسام : المطابقية ... التضمنية ... الالتزامية، والوجه في هذا التقسيم هو : ان دلالة اللفظ بسبب وضع الواضع إما على تمام المعنى الذي وضع له ذلك اللفظ فهي مطابقية، مثل دلالة الانسان على تمام معناه الحيوان الناطق. وإما على جزء ماوضع له أي على جزء المعنى الموضوع له فتضمنية، مثل دلالة الانسان على الحيوان وحده. وإما على المعنى الذي هو خارج عما وضع له، لكن ذلك المعنى الخارج لازم للمعنى الموضوع له فإلتزامية مثل دلالة الانسان على الضاحك.

ومن هذا التقسيم يظهر ان الحصر في المقام حصر عقلي.

ثم نأتي الى توضيح بعض المفردات الواردة في المقام :-

قوله (ره) <وهما من قبيل المعاني> لوضوح ان مايحصل به التعرف في المعرِّف، والغلبة في الحجة انما هو المعاني، فالذي يعرِّف الانسان-مثلاً- انما هو معنى الحيوان الناطق لالفظه، وكذلك معنى العالم متغير وكل متغير حادث سبب للغلبة على الخصم، لا ألفاظهما.

قوله (ره) <وذلك بان تبين معاني الالفاظ المصطلحة الخ> اشارة الى ان المبحوث عنه في هذا الفن ليس مطلق الالفاظ،بل بيان معاني الالفاظ المصطلحة والمستعملة في هذا الفن خاصةً من قبيل المفرد والمركب والكلي والجزئي ونظائرها، وسيأتي معانيها في مستقبل الكلام.

قوله (ره) <من حيث الافادة والاستفادة> أي لامن حيث ان الالفاظ

جواهر او اعراض، ولا من حيث انها جزء من المنطق ومن مسائله، ولا من حيث انها اصوات او لا، بل من حيث الافادة والاستفادة فحسب.

قوله (ره)<ودلالة سرعة النبض على الحمّى> وقع الخلاف بين المناطقة في عدّ الدلالة الطبعية غير اللفظية من اقسام الدلالة على قولين : فبعضهم لم يذكروها وقالوا بأن دلالة سرعة النبض على الحمّى عقلية. والبعض الآخرون كالماتن والمحشي وغيرهما عدوها من اقسام الدلالة. والتفصيل في المطولات.

قوله (ره) <كدلالة لفظ ديز> انما قال (ره) دَيْز -مقلوب زيد- لقصد إتيان مثالٍ تكون فيه الدلالة العقلية فقط، ولما كان (زيد) لفظاً مستعملاً له معنى كانت فيه دلالتان عقلية ووضعية، بخلاف (ديز) فانه مهمل ، فتنحصر فيه الدلالة العقلية.

قوله (ره) <إما على تمام ماوضع له> الأنسب ذكر لفظ (كل) مقابل لفظ (جزء) لالفظ (تمام)، الا انه لما كان اللفظ في بعض افراد الدلالة المطابقية يدل على معنى بسيط، في حين ان لفظ (كل) فيه اشعار بالتركيب فمن اجل ذلك عدل المصنف والمحشي عن هذه المناسبة اللفظية.

قوله (ره)<لازم له> الامر الخارج على قسمين:

١= ماكان خارجاً لازماً لما وضع له اللفظ، كالضاحك فانه امر خارج عن الموضوع له لفظ الانسان ولازم له.

٢= ما كان خارجاً لكنه غير لازم له،كالجدار بالنسبة الى الأنسان.

والدلالة في القسم الاول تكون التزاميةً لامطلقاً.

المحاضرة (١١)

قال الماتن ﴿ولا بد فيه من اللزوم عقلاً او عرفاً ويلزمهما المطابقة ولو تقديراً ولا عكس﴾

الكلام يقع ضمن نقاط ثلاث :

النقطة الاولى / في قوله((ولابد فيه من اللزوم عقلاً او عرفاً))

النقطة الثانية /في قوله ((ويلزمهما المطابقة ولو تقديراً))

النقطة الثالثة / في قوله((ولا عكس))

اما الأولى: ففي قوله ((ولابد فيه من اللزوم الخ))

كان الكلام في الدلالة الوضعية اللفظية، وقد قسمها الماتن الى المطابقة والتضمن والالتزام، اما الآن فيتعرض الى شرط الدلالة الالتزامية، فنقول :

اعلم ان الدلالة المطابقية لم يشترطوا فيها شرطاً،لأنها دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له، والمعنى الموضوع له اللفظ واضح لاخفاء فيه، اذ ان كل لفظ في اللغة موضوع لمعنى معين واضح، فلذا لم يشترطوا فيها شرطاً، كذلك التضمنية وذلك لأنها دلالة اللفظ على جزء المعنى الموضوع له، وأجزاء المعنى محدودة ومعلومة بالوضع ايضاً ولاخفاء فيها، فمن أجل ذلك لم يشترط فيها شرطٌ، أما الدلالة الألتزامية فبما انها دلالة اللفظ على امر خارج عن المعنى الموضوع ففيها:

(اولاً) نوع توسُع في المعنى، فان كل شيء غير ماوضع له اللفظ هو خارج، فحينئذ سوف تكون المعاني الخارجة عن الموضوع له كثيرة غاية

الكثرة، فلا يعلم ان دلالة اللفظ على أي خارج بالألتزام، وهذا هو معنى الخفاء.

(ثانياً) إشكال حاصله : ان نسبة تمام المعاني الخارجية الى المعنى الموضوع له اللفظ نسبة متساوية، واذا كانت متساوية فلم تكون دلالة اللفظ على هذا المعنى الخارج بالالتزام دون غيره، أليس هذا ترجيحاً بلا مرجح؟

فاذن : في دلالة الالتزام خفاء واشكال، فالمناطقة لأجل رفع هذين الامرين اشترطوا في دلالة الالتزام شرطاً وهو كون ذلك الامر الخارج لازماً لما وضع له اللفظ، بمعنى ان يكون هناك تلازم بين المعنى الموضوع له والمعنى الموجود في الخارج تلازماً ذهنياً، بحيث يستحيل تصور الموضوع له بدون تصور ذلك المعنى الخارج عنه.

وهذا التلازم اما ان يكون عقلياً - وهو ماكان تصور الموضوع له بدون ذلك الامر الخارج محالاً عقلاً - مثلاً (العمى والبصر) فالاول ملزوم والثاني لازم، ويستحيل عقلاً ان يتصور العمى الذي هو عدم البصر بدون تصور البصر.

او يكون التلازم تلازماً عرفياً مثل (حاتم والجود) فيستحيل عرفاً تصور (حاتم) بدون الجود، وان لم يكن بمستحيل عقلاً. فالتلازم بين حاتم والجود ليس عقلياً بل عرفي ينتقل العرف من (حاتم) الى الجود لكمال جوده.

والحصيلة : انه بناءاً على هذا الشرط ففي كل مورد تحقق اللزوم الذهني تحققت الدلالة الالتزامية، وفي كل مورد لم يتحقق اللزوم لاتوجد عنده دلالة الألتزام، فبهذا الشرط قد تمّ رفع الخفاء. وبما ان هذا الشرط متحقق في بعض الامور الخارجية وغير متحقق في بعضها الاخرى فحينئذٍ

نقول يحصل المرجّح فلا يكون هنا ترجيح بلا مرجّح، فبهذا دفعنا الاشكال ايضاً.

واما الثانية : - ففي قوله ((ويلزمهما المطابقة ولو تقديراً)) الضمير(هما) في قوله ((يلزمهما)) راجع الى التضمن والالتزام، وهو في محل نصب مفعول به ولفظ (المطابقة) فاعل، وتقدير الكلام هو ﴿ويلزم المطابقةُ التضمنَ والالتزامَ﴾ أي ان المطابقة لازمة للتضمن والالتزام، بحيث كلما تحقق التضمن او الالتزام تحقق التطابق، ولا يمكن تحقق الدلالة التضمنية او الالتزامية من دون تحقق المطابقية. واستدل المحشي (ره) على هذه الملازمة بتقريب : ان دلالة اللفظ على جزء المعنى الموضوع له او على الخارج اللازم لما وضع له فرع دلالة اللفظ على تمام ما وضع له، وهذا يعني ان دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له هو الاصل، ثم بعده يأتي اللفظ ليدل على جزءه او لازمه، فمثلاً لابد من وجود زيد حتى يقال هذه يد زيد، هذا علم زيد، والا اذا لم يكن زيد موجوداً في الخارج لايمكن القول بأن هذه يد زيد، هذا علم زيد.

واذن فدلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له اصل، ودلالته على الجزء او اللازم فرع، والاصل يتحقق متى ماتحقق الفرع.

غاية الامر ان المطابقة تارة تكون محققةً في الخارج، وأخرى مقدرةً ولم توجد في الخارج، اما الاول فمثل لفظ الانسان الموضوع للحيوان الناطق والذي قد أستعمل فيه في الخارج، فحينئذٍ يدل على الجزء واللازم بالتبع ايضاً، فالدلالة المطابقية محققة. واما الثاني فمثل لفظ الانسان الموضوع للحيوان الناطق ولكن بَعْدُ لم يستعمل فيه كي تتحقق الدلالة المطابقية، بل اشتهر من الابتداء في الجزء (كالحيوان) أو الخارج اللازم (كالضاحك) ففي

هذه الصورة وان لم تكن المطابقية محققة فعلاً، الاّ أنها واقعة تقديراً بمعنى ان لهذا اللفظ معنىً لو استعمل فيه لكانت دلالته عليه بالمطابقة.

فالنتيجة : انه كلما تحقق التضمن او الالتزام تحقق التطابق ولو تقديراً.

واما الثالثة : -ففي قوله ((ولا عكس))

اي انه ليس كلما تحققت المطابقة تحقق التضمن والالتزام كما كان التضمن والألتزام كلما تحققا تحققت المطابقة لكونها لازمة لهما.

ففي المقام صور اربعة :

الصورة الاولى : ان المطابقة لازمة للتضمن والالتزام. وهذه الصورة قد تم الكلام عنها في النقطة الثانية من البحث.

الصورة الثانية : ان تحقق المطابقة لايستلزم تحقق التضمن والالتزام، وهذه هي المشار اليها في المتن ((ولا عكس))، لجواز ان يكون للفظ معنىً بسيط بمعنى انه لاجزء له ولا لازم له فتتحقق حينئذ المطابقة بدون التضمن والالتزام، مثل لفظ الجلالة الذي يدل على الذات المقدسة فحسب، وهذا معنى بسيط لاجزء له ولا لازم ذهني يستحيل تصوره بدون تصوره كما هو واضح.

الصورة الثالثة : ان تحقق التضمن والمطابقة لايستلزم تحقق الالتزام، ولم يتعرض الماتن الى هذه الصورة، وانما اشار اليها المحشي (ره) بقوله ﴿<ولو كان له معنى مركب لا لازم له تحقق التضمن بدون الالتزام>﴾ مثل: لفظ الشمس اذا كان موضوعاً للجرم والضوء معاً، فالمعنى له جزء تحصل به دلالتا التضمن والمطابقة دون الالتزام لعدم لازم ذهني.

الصورة الرابعة : ان تحقق الالتزام والمطابقة لايستلزم تحقق التضمن، ولم يتعرض اليها أيضاً في المتن، وانما تعرض اليها المحشي بقوله ﴿<ولو كان له معنى بسيط الخ>﴾ مثل : لفظ الشمس اذا كان موضوعا للجرم فقط، فهنا لاجزء له ولكن له لازم ذهني وهو الضوء فيتحقق الالتزام بدون التضمن.

ثم نأتي الى توضيح بعض عبارات الحاشية :-

قوله (ره) <عقلاً> اعلم ان اللزوم المعتبر في المقام هو اللزوم الذهني لا الخارجي، لانه في بعض الموارد يستحيل اللزوم الخارجي كالبصر والعمى، فانهما متلازمان مع انه في الخارج لايمكن اجتماعهما.

قوله (ره) <فالاستلزام غير واقع في شيء من الطرفين> أي استلزام المطابقة غير واقع لافي طرف التضمن ولا في طرف الالتزام، يعني بعد معلومية تلك الامثلة الثلاثة ظهر بأن المطابقة لاتستلزم شيئاً من التضمن والالتزام، فتتحقق بدونهما معاً، وايضاً تتحقق بدون أحدهما دون الآخر.

المحاضرة (١٢)

قال الماتن ﴿والموضوع إن قصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى فمركب﴾

يمكن البحث في المقام عن عدة نقاط :

النقطة الاولى : تفسير المحشي (ره) كلمة (الموضوع) الواردة في المتن.

النقطة الثانية : تعريف المركب وشرح مفرداته.

النقطة الثالثة : بيان وجه تقديم الماتن المركب على المفرد.

اما الاولى - ففي تفسير المحشي لكلمة الموضوع الواردة في المتن، بقوله (<أي اللفظ الموضوع>). قالوا ان تفسيره (ره) للموضوع جواب عن الاشكال المقدّر الوارد على الماتن. حاصل الاشكال : ان المصنف جعل الموضوع مَقْسماً الى المفرد والمركب، فتدخل حينئذٍ الدوال الأربع تحت هذا التقسيم باعتبار ان الدوال الأربع من اقسام الموضوع ايضاً، فتكون مشمولةً للتقسيم، والحال ان قسمة المركب والمفرد لاتجري فيها أي ان الدوال الأربع لاتتصف بالتركيب والافراد ونظائرهما. وعليه فلا يكون تقسيم الماتن مانعاً عن دخول الغير وهي الدوال الاربع، ولا بد في التقسيم ان يكون مانعاً عن دخول الاغيار.

اذن : ماصنعه الماتن - من جعل مطلق الموضوع مقسماً - غير صحيح.

اعتذر المحشي عن جانب الماتن بتفسيره هذا، وحاصله : ان المقصود من الموضوع الوارد في المتن نوع خاص منه وهو خصوص ماكان لفظاً لا مطلق الموضوع الشامل للّفظ وغير اللفظ كالدوال الاربع، وذلك بقرينة انّ

كلام الماتن لايزال في بحث الالفاظ حيث قال ((دلالة اللفظ)) ولم يذكر سوى الدلالة الوضعية اللفظية، لذا فسّر المحشي الموضوع باللفظ الموضوع.

واما الثانية - ففي تعريف المركب وشرح مفرداته.

عرّف الماتن المركب بانه إنْ قصد الدلالة بجزء من اللفظ على جزء المعنى فهو مركب. ولو تأملنا في مفردات التعريف لفهمنا ان المركب انما يتحقق بتحقق اربع امور وهي :

الاول : ان يكون للفظه جزء، حيث قال((إنْ قصد بجزء منه)) أي اللفظ الموضوع، فلو لم يكن للَفظ جزء كان مفرداً مثل (همزة الاستفهام) والمراد منها الهمزة حال التلفظ بها في نحو قولك أزيد قائم مثلاً، وليس المراد بها حروفها اعني (هـ، م، ز، ة) حال التلفظ بها، لانها مركبة حينئذ من اجزاء، وليس المراد (أ) عند كتابتها، لانها اصبحت غير ملفوظة.

الثاني : ان يكون لمعناه جزء، حيث قال((على جزء المعنى)) فلو لم يكن للمعنى جزء كان مفرداً مثل لفظ الجلالة (الله) تعالى، فمعناه وهو الباري جل شأنه منزّه عن التركيب.

الثالث : ان يدل جزء اللفظ على جزء المعنى، حيث قال ((بجزء منه الدلالة على جزء المعنى)) فلو لم يدل جزء اللفظ على جزء المعنى كان اللفظ مفرداً مثل لفظ (زيد) وان تركّب من هذه الحروف (ز ي د) وتركّب معناه (أي جسمه) من أجزاءٍ وهي الرأس والبطن والقدم ... الخ، إلاّ ان الزاي لايدل على الرأس كما هو واضح وهكذا.

الرابع : ان تكون دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى مرادةً ومقصودةً من المتكلم، حيث قال ((إنْ قصد الدلالة)) فلو لم تكن مقصودةً كان اللفظ مفرداً مثل الحيوان الناطق علماً للشخص، فلو فرض أنّ شخصاً

جاءه مولود وسماه حيوان ناطق، فجعل الحيوان الناطق اسماً وعلماً لهذا المولود، فهنا الامر الاول متحقق فاللفظ له اجزاء وهي الحيوان والناطق، وكذا الامر الثاني متحقق فيه، فالمعنى له اجزاء وهي الرأس والبطن ... الخ وهكذا الامر الثالث، فالجزء (الحيوان) يدل على الجنبة الحيوانية في ذلك المولود، و(الناطق) يدل على الجنبة المعنوية فيه، الاّ أنّ هذه الدلالة لم تكن مقصودةً لدى المتكلم، فالاب لو قال مثلاً : جاء حيوان ناطق، فمقصوده أنّ ولده قد جاء، لا أن يكون قصده أنّ الحيوانية تدل على الجنبة الحيوانية، والناطقية على الجنبة المعنوية، بل قد يكون غافلاً عن ذلك اصلاً، وهذا نظير ما لو كان اسم شخصٍ (علي) فحينئذ لو قال المتكلم (جاء علي) لم يكن نظره الى المعنى اللغوي لـ(علي) كما لايخفى.

فاذن: في (الهمزة) القيد الاول مفقود، وفي (الله) القيد الاول موجود بينما الثاني مفقود، وفي (زيد) القيدان الاولان موجودان، بينما الثالث مفقود، وفي (الحيوان الناطق) العلمي القيود كلها متوفرة ما عدا الاخير، فهذه كلها اقسام المفرد.

وعلى ضوء هذا البيان يعلم ان المركب قسم واحد، باعتبار ان اصل تحققه بتحقق تلك القيود الاربعة مجتمعة، واما المفرد فيتحقق بانتفاء احد هذه القيود او جميعها، فاقسامه اربعة.

واما النقطة الثالثة – ففي بيان السبب في تقديم المركب على المفرد، والحال ان المفرد طبعاً مقدم على المركب. نقول انما قدم الماتن المركب لسببين :

(الاول) ان مفهوم المركب مفهوم وجودي، بينما مفهوم المفرد عدمي، والوجود أشرف من العدم، لذا قدّم المركب.

(الثاني) ان المركب قسم واحد، والمفرد اقسام اربعة، والقاعدة تقضي تقديم الواحد على الكثير.

ثم نقف على بعض عبائر الحاشية :-

قوله (ره) <الرابع ان يكون هذه الدلالة مرادةً> انَّ الذي كان عليه في التعليم الاول الذي أسّسه أرسطو أنهم كانوا يكتفون في شروط المركب بالقيد الثالث من دون حاجة الى القيد الرابع، الاّ أنّ بعضاً من اهل النظر رأوا بأن هذا ينتقض بالالفاظ المفردة التي يكون جزءها دالاً على معناه من قبيل الحيوان الناطق العلمي فلذا في بيان الشروط اضافوا قيداً رابعاً لكي تخرج امثال هذه الالفاظ عن تعريف المركب، وقالوا بان دلالة الجزء على الجزء لابد وأنْ تكون مرادةً.

قوله (ره) <فالمركب قسم واحد ... الخ> اشارة الى وجه تقديم المركب على المفرد، وقد عرفته في البحث.

قوله (ره) <نحو زيد وعبد الله علماً> انما اتى (ره) بمثالين لهذا القسم من المفرد وذلك لان جزء اللفظ المفرد تارة لادلالة له اصلاً كما في (زيد)، واخرى له دلالة الاّ أنه لايدل على جزء معناه كما في عبد الله علماً.

ثم ان التقييد بكون عبد الله علماً لان غير العلم وهوالمضاف مركب، حاله حال غلام زيد.

المحاضرة (١٣)

قال الماتن ﴿اما تام خبر أو إنشاء واما ناقص تقييدي او غيره﴾

الكلام في أقسام اللفظ المركب، فانهم قسموه الى المركب التام والناقص ثم التام قسموه الى الخبر والانشاء، والناقص الى تقييدي وغير تقييدي.

نأتي الى بيان كل واحد منها.

المركب التام: فسّره المحشي (ره) بأنه المركب الذي يصح السكوت عليه، كزيد قائم. والمراد من السكوت اما سكوت المتكلم او سكوت السامع او سكوت كليهما، في المسألة اقوال ثلاثة، اجودها الاول.

المركب التام الخبري: عرفه المحشي (ره) بانه مااحتمل الصدق والكذب. وحيث كان ظاهر هذا الكلام ان الخبر ماكان احتمال الصدق والكذب فيه فعلياً، وهذا يولد اشكالاً في المقام من أنّ إحتمال الكذب في بعض الأخبار لامسرح له كأخبار الله سبحانه وتعالى، وفي بعضها احتمال الصدق لامجرى له كأخبار الشيطان فكيف تعرِّفون الخبر بما يحتمل الصدق والكذب؟

وان شئت فقل: ان هناك البعض من الاخبار ماهو معلوم الصدق او معلوم الكذب، من قبيل: السماء فوقنا، والسماء تحتنا. وعليه فتعريف الخبر بمحتمل الصدق والكذب غير جامع للأفراد.

فالتجأ المحشي (ره) الى دفعه بقوله ﴿<أي من شأنه أنْ يتصف الخ>﴾ وحاصله: ان المراد من احتمال الصدق والكذب احتمال نفس

الخبر وذاته لهما مع قطع النظر عن قائله وانه الرحمن او الشيطان او شخص آخر، وكذا مع قطع النظر عن العوارض الخارجية التي توجب اليقين بالصدق او الكذب، يعني أنَ من شأن الخبر من دون لحاظ الخصوصيات الاتصاف بالصدق او الكذب، فالمعيار و الميزان على الشأنية لا الفعلية حتى يرد الاشكال.

وعلى هذا فجميع الاخبار حتى (السماء فوقنا والسماء تحتنا) تدخل في تعريف الخبر ولا اشكال في البين.

ثم لايخفى ان المراد من (<ان يتصف بهما>) الاتصاف بأحدهما بقرينة عطف (كاذب) بكلمة (او) المشعرة بالانفصال.

المركب التام الانشائي : عرفه المحشي بانه المركب الذي لايحتمل الصدق والكذب، أي ليس من شأنه الاتصاف بشيء منهما، والوجه في ذلك هو ان الجمل الانشائية ليس لها واقع خارجي كي يكون الكلام مطابقاً له فيكون صادقاً او غير مطابق له فيكون كاذباً، بل انما هي عبارة عن ايجاد المعنى بنفس اللفظ، لا أنَ المعنى كان له واقع خارجي قبل التكلم، وهذا بخلاف الخبر كما هو واضح.

فاذن الانشاء ليس من شأنه ان يتصف بالصدق والكذب، ومن اجل ذلك يجعلون المركبات الانشائية في عدّاد التصورات لا التصديقات.

وأفراد الانشاء كثيرة، كلها تندرج تحت الانشاء من قبيل الامر والنهي والتمني والاستفهام والترجي ونحو ذلك.

المركب الناقص : عرفه المحشي بانه المركب الذي لايصح للمتكلم السكوت عليه، كما اذا قال (غلامُ زيد) وسكت. وهو ينقسم -كما عرفت- الى التقييدي وغير التقييدي.

المركب الناقص التقييدي : وهو المركب الذي يكون الجزء الثاني فيه قيداً للجزء الاول. والمراد من التقييد هو التضييق في سعة مفهوم الجزء الاول (اعني المقيَّد) وتنزيله عن عمومه الى نطاق القيد واطاره. فمن هنا يفهم ان المقيد لابد ان يكون له معنى كلي واضافة بينه وبين قيده كما تشاهد في امثلة المحشي (ره)، فمثلاً لو قال المتكلم (غلامُ زيدٍ ...) فهو مركب ناقص تقييدي، أما ناقص فلعدم إفادته معنىً يصح السكوت عليه. وأما التقييدي لِمَ ؟ فلأن (زيد) قيد لـ(غلام) فان (غلام) له مفهوم وسيع بحيث ينطبق على غلام زيد وعمرو وبكر ... الخ، فجاء الجزء الثاني وقيَّد الجزء الاول، وقال (غلام زيد) وليس كل غلام.

ثم ان المركب التقييدي مثَّل له المحشي (ره) بثلاثة امثلة بيَّن من خلالها أفراد هذا النوع وهي :

١= غلام زيد مثال (للمركب الاضافي) أي ان الجزء الثاني بمنزلة المضاف اليه.

٢= رجل فاضل مثال (للمركب التوصيفي) أي ان الجزء الثاني وصف للجزء الاول.

٣= قائم في الدار مثال (للمركب التعليقي) أي ان الجزء الثاني متعلَّق بالاول، ففي المثال الجار والمجرور متعلق بـ (قائم).

وفي هذا -أي في تمثيل المحشي بهذه الامثلة- ردٌّ لمن حصر المركب التقييدي بالموصوف والصفة على ماقاله المصنف في السعدية، وكذا ردٌّ على القطب في شرح الرسالة حيث قال : المركب التقييدي لايتركب الا من اسمين او اسم وفعل، فان (قائم في الدار) مركب من اسمين وحرف.

المركب الناقص غير التقييدي : هو المركب الذي لايكون الجزء الثاني قيداً للجزء الاول، مثل (في الدار) فان الدار ليس قيداً لـ(في) لعدم سعة مفهومه، باعتبار ان المعاني الحرفية معانٍ جزئية - كما عرفت ذلك في المنطق- لاسعة فيها حتى تقيَّد.

ومثل (ره) للمركب غير التقييدي بمثالين بيَّن من خلالهما افراد هذا النوع وهما :

١= في الدار مثال (للمركب الظرفي) أي ان الجزء الثاني ظرف، فالدار ظرف للموجودات.

٢=خمسة عشر مثال (للمركب التضميني) أي أن الجزء الثاني متضمن للحرف، وفي الحقيقة هو منفصل عن الجزء الأول، فهو في تقدير خمسة وعشر كما ذكره النحاة، أي أنه قدَّر بين (خمسة، عشر) حرف العطف وهو الواو.

المحاضرة (١٤)

قال الماتن ﴿والاّ فمفرد وهو إن استقل فمع الدلالة على احد الازمنة الثلاثة كلمة وبدونها اسم والا فاداة﴾

الكلام في القسم الثاني من قسمي اللفظ الموضوع وهو المفرد. والبحث في المفرد من جهات اربع :-

الجهة الاولى / في تعريف المفرد. الجهة الثانية / في اقسامه. الجهة الثالثة / في تفسير المحشي الاستقلال الوارد في المتن وهو قوله ((ان استقل)). الجهة الرابعة / في قول الماتن((بهيئته)) الوارد في المتن.

اما الجهة الاولى – ففي تعريف المفرد. فقد عرفه الماتن بقوله المختصر ((والاّ فمفرد)) أي وان لم يقصد بجزء من اللفظ الموضوع الدلالة على جزء المعنى فهو مفرد. وهذا يشمل تلك الاقسام الاربعة للمفرد التي عرفتها في الابحاث السابقة والتي هي :

١= المفرد الذي لاجزء للفظه نحو همزة الاستفهام.

٢= المفرد الذي لاجزء لمعناه نحو لفظ الجلالة.

٣= المفرد الذي لايدل جزء لفظه على جزء معناه نحو زيد.

٤= المفرد الذي لاتكون دلالة جزء لفظه على جزء معناه مقصودة نحو الحيوان الناطق العلمي.

اذن قول المحشي ﴿<أي وان لم يقصد الخ>﴾ يشمل جميع هذه الاقسام.

واما الجهة الثانية – ففي بيان اقسامه. بعد أن عرّف الماتن المفرد شرع في تقسيمه، فقسمه - كما هو المعروف – الى اقسام ثلاثة : اسم ... كلمة ...

اداة. والوجه في التقسيم هو ان اللفظ المفرد اما ان يستقل في الدلالة اولا، الثاني هو الاداة، فانها غير مستقلة في الدلالة على المعنى بل تفتقر فيها الى ضم شيء آخر اليها كي تدل على المعنى، هذه هو المسمى عند النحاة بالحرف. والاول اما ان يدل بهيئته على احد الازمنة الثلاثة اولا.

الاول الكلمة في اصطلاح اهل الميزان والفعل في اصطلاح النحاة، والثاني هو الاسم.

اذن الاسم مورد اتفاق بين النحويين والمنطقيين من حيث التسمية، انما الاختلاف في الكلمة والاداة، فالكلمة عند المناطقة فعل عند النحاة، والاداة عند المناطقة حرف عند النحاة.

واما الجهة الثالثة – ففي تفسير المحشي الاستقلال المشار اليه في المتن بقوله ((إن استقل)). جاء المحشي (ره) وفسره بقوله ﴿<أي في الدلالة على معناه>﴾ إعلم أن الاستقلال على قسمين : (القسم الاول) الاستقلال في التلفظ كضمير الفصل فانه من الواضح ان اللافظ يتلفظ به مستقلاً من دون ان يضمه الى شيءٍ آخر، وعليه فلا يصدق على الضمير المتصل انه مستقل في اللفظ.

(القسم الثاني) الاستقلال في المعنى، كالاسم والفعل فإنّ كل واحد منهما مستقل في الدلالة على المعنى، بخلاف الحرف فانه غير مستقل في الدلالة على المعنى بل يحتاج الى ضم ضميمة.

والمراد من الاستقلال في المقام هو القسم الثاني أي الاستقلال في الدلالة على المعنى، فمن اجل ذلك فسره المحشي به حيث قال ﴿<أي في الدلالة على معناه>﴾ والمراد من الاستقلال في الدلالة على المعنى هو ان اللفظ المفرد في دلالته على معناه لايكون مفتقراً ومحتاجاً الى ضم ضميمة.

ثـم ان الدلالـة علـى المعنـى علـى نحـوين : ١= المعنـى الأفـرادي ٢= المعنى التركيبي، في إفادة المعنى التركيبي جميع الاقسام الثلاثة للمفرد تشترك في عدم استقلالها وتفتقر باجمعها الى ضم ضميمةٍ اخرى، نعم في إفادة المعنى الأفرادي الاسم والفعل مستقلان ولا يحتاجان فيها الى ضم ضميمة، فالاسم مستقلاً يدل على المعنى المستقل، وكذا الفعل، بخلاف الحرف فانه غير مستقل فالحرف (في) مثلاً محتاج الى شيء آخر كالدار والمسجد وامثالهما كما هو واضح.

فالحاصل : ان المراد بالاستقلال هو الاستقلال في افادة المعنى الأفرادي والدلالة عليه لا الاستقلال بالتلفظ. وعليه اتضح لديك سبب تفسير المحشي (ره) للأستقلال في المقام.

واما الجهة الرابعة – ففي قول الماتن ((بهيئته)). اعلم ان كل واحد من الاسم والفعل والحرف مشتمل على مادة وهيئة، والمراد بالمادة اصل الحروف التي يتكون منها كل واحد منها مع الغض عن التوالي والحركات، والمراد من الهيئة وزن تلك الحروف، فمثلاً الفعل (ضَرَبَ) المبني للمعلوم مادته الضاد و الراء والياء، وهيئته وزن ((فَعَلَ)) الذي هو عبارة عن التوالي في الحروف الثلاثة بتقدم الضاد على الراء المتقدم على الباء مع الفتح فيها. ثم ان الكلمة – المراد جنس الكلمة لاخصوص المبحوث عنها في مقابل الاسم والاداة – لها احوال اربعة :

١= تارة لاتدل الكلمة على الزمان اصلاً مثل زيد، عمرو، الى، من ... الخ.

٢= واخرى تدل على الزمان الا ان الزمان مطلق لازمان معين مثل حين، وقت، زمان، ... الخ.

٣= وثالثة يدل على الزمان ولكن بقيد الهيئة والمادة معاً مثل لفظ (امس) فانه يدل على الزمان المعين وهو الزمان الماضي لكن في ضمن هذه الهيئة والمادة المخصوصتين بحيث لو تغيرت مادته لانتفت دلالته على الزمان، وكذا لو تغيرت هيئتها.ونفس الكلام جار في (غداً، الآن).

٤= ورابعة تدل على الزمان بسب الهيئة فقط من دون اعتبار مادة مخصوصة فيها مثل هيئة ((فَعَلَ)) التي عبارة عن توالي هذه الحروف الثلاثة مع الفتح فيها، هذه الهيئة على أية مادة عرضت تدل على الزمان من قبيل ضرب، جلس، اكل، ونحوها.

غاية الامر ان دلالة الكلمة على الزمان بسبب الهيئة فحسب مشروطة بشرطين : (الاول) : ان تكون المادة لها وضع في اللغة، وبهذا الشرط تخرج الالفاظ المهملة مثل (جَسَقَ) فان الهيئة وان كانت محفوظة فيه الا انه لادلالة فيه على الزمان من باب ان مادته لاتدل على معنى معين أي لم تكن موضوعة.

(الثاني) : ان تكون المادة متصرفة أي قابلة للتصريف والاشتقاق، وبهذا الشرط تخرج الجوامد من قبيل حجر، شجر، ثمر، وما شاكل ذلك، فانه من الواضح ان موادها وان كانت موضوعة الا انها جوامد غير قابلة للتصرف فلذا لاتدل على الزمان اصلاً.

وفي النتيجة نقول ان الكلمة المبحوث عنها في المقام هي من قبيل القسم الرابع أي انها مستقلة في الدلالة وتدل على الزمان بسبب الهيئة فقط.

ومن هذا البيان يظهر وجه تقييد المحشي الهيئة بهذين القيدين حيث قال ﴿<هيئته التركيبية في ضمن مادة موضوعة متصرف فيها>﴾.

وفي الختام نذكر معلومتين في المقام : الاولى ان كل كلمة عند المنطقي فعل عند النحوي، ولا عكس فليس كل فعل عند النحوي كلمة عند المنطقي، فإن (إمشي ونمشي) فعل عند النحاة وليس كلمة عند المنطقي لانه مركب ولذا يحتمل الصدق والكذب، فاذا كان مركباً خرج عن كونه مفرداً.

الثانية : ان كل حرف عند النحوي اداة عند المنطقي ولاعكس فان الأفعال الناقصة بناءاً على التحقيق عند المناطقة ادوات، مع كونها افعالاً عند النحاة.

المحاضرة (١٥)

قال الماتن ﴿وأيضاً إن اتحد معناه فمع تشخصه وضعاً علم﴾

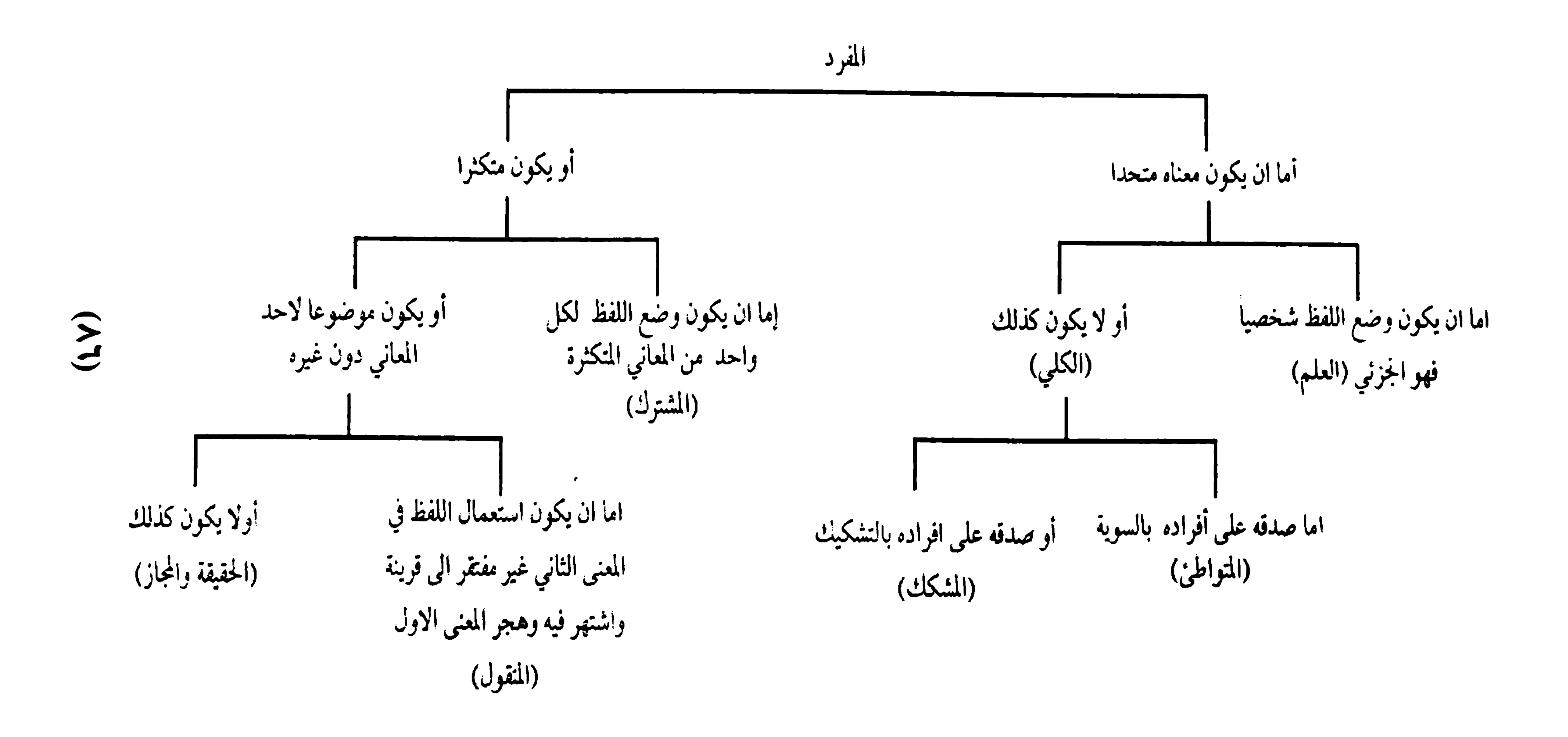
الكلام في التقسيم الثاني للمفرد، اذ للمفرد تقسيمان حسب ماتعرض له الماتن في هذا الكتاب :

الاول : وهو ماتقدم من تقسيمه الى الاسم والفعل والحرف او الكلمة والاداة.

التقسيم الثاني : وهو تقسيمه ايضاً الى ستة اقسام اما عَلَم او متواطئ او مشكك او مشترك او منقول او حقيقة ومجاز. كلامنا فعلاً في هذا التقسيم.

والوجه في هذا التقسيم هو ان المفرد اما ان يكون معناه متحداً أو متكثراً، وعلى الاول إما أن يكون وضع اللفظ شخصياً وجزئياً وإما ألاّ يكون كذلك، فالاول هو الجزئي _ العَلَم _ والثاني هو الكلي، والكلي إما ان يكون صدقه على افراده بالسوية فهو المتواطئ، واما ان يكون بالتشكيك والاختلاف فهو المشكك.

وعلى الثاني - أي متكثر المعنى - إما ان يكون اللفظ قد وضع لكل واحدٍ واحدٍ من المعاني فهو المشترك، وإما ان يكون قد وضع لأحد المعاني دون غيره، وهذا الثاني إما ان يكون استعمال اللفظ في المعنى الثاني على نحو لايفتقر الى قرينةٍ في مقام الاستعمال بل اشتهر في المعنى الثاني وهجر المعنى الاول فهو المنقول، وإما ان يكون استعماله في المعنى الثاني مفتقراً الى قرينةٍ ولم يهجر معناه الاول فهو الحقيقة والمجاز.هذا مجمل التقسيم وسيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى.


المفرد
أما ان يكون معناه متحدا
أو يكون متكثرا
اما ان يكون وضع اللفظ شخصيا
فهو الجزئي (العلم)
أو لا يكون كذلك
(الكلي)
اما صدقه على أفراده بالسوية
(المتواطئ)
أو صدقه على افراده بالتشكيك
(المشكك)
إما ان يكون وضع اللفظ لكل
واحد من المعاني المتكثرة
(المشترك)
أو يكون موضوعا لاحد
المعاني دون غيره
اما ان يكون استعمال اللفظ في
المعنى الثاني غير مفتقر الى قرينة
واشتهر فيه وهجر المعنى الاول
(المنقول)
أولا يكون كذلك
(الحقيقة والمجاز)

ثم ينبغي الوقوف على مفردات المتن في هذا البحث وهي ثلاثة :

المفردة الاولى : قول الماتن ((وايضاً)). أفاد المحشي (ره) ان قوله ((ايضاً)) مصدر أي مفعول مطلق لفعل محذوف تقديره : آض يئيض أيضاً بمعنى رجع يرجع رجوعاً، ومعنى ذلك في المقام ان الماتن قد رجع مرة اخرى نوع رجوع الى تقسيم المفرد وقسمه ثانياً الى هذه الاقسام الستة التي عرفتها اجمالاً.

ثم ذكر المحشي (ره) ان في قوله ((ايضاً)) نكتةً حاصلها : ان هذه القسمة الثانية للمفرد ايضاً كالقسمة الأولى هي لمطلق المفرد لاخصوص الاسم، أي ان مقسم هذه الاقسام الستة هو مطلق المفرد الشامل للاسم والكلمة والاداة لا أن يكون خصوص الاسم.

ثم اعترض (ره) على الماتن بما حاصله : ان التقسيم الثاني لو كان لمطلق المفرد للزم منه ان ينقسم كل من الاسم والفعل والحرف الى هذه الاقسام الستة على اساس ان المقسم - وهو مطلق المفرد حسب الفرض- شامل للأسم والفعل والحرف، والحال ان الفعل والحرف لايقعان عَلَماً ولامتواطئاً ولامشككاً، وذلك لان الجزئية والكلية للمعنى لايجريان في الفعل والحرف، حتى يقال انه لو كان معناهما جزئياً فهو علم، ولو كان كلياً فهو متواطئ او مشكك، بل اساساً قد تحقق في موضعه ان معنييهما لايتصفان بالكلية والجزئية.

وعلى هذا فلا بد من القول بان التقسيم الثاني لخصوص الاسم لالمطلق المفرد حتى لايرد هذا الاعتراض.

واما وجه عدم اتصاف معنييهما بالكلية والجزئية فهو وان تحقق في موضعه وهو الادبيات والاصول الا انا نذكره اجمالاً فنقول:

وجه عدم إتصاف معنى الحرف بالجزئية والكلية هو انهما من صفات المعنى، والمعنى الحرفي لايمكن ملاحظته بنفسه كي يتصف بشيء، باعتبار ان الحرف آلة لوصل هذا الطرف بذاك وبالعكس، فلا يُنظر في الحرف استقلالاً بل هو صرف الآلة، والآلة لايُنظر فيها. واما الفعل فلما كان مركباً من الحدث وهو اسم، ومن النسبة الى فاعلٍ ما، والنسبة معنى حرفي فالفعل ايضاً لايتصف بهما.

واجيب عن هذا الاعتراض الذي ذكره المحشي (ره) في المقام بعدة اجوبة، منها ما اجاب به المحشي بقوله ﴿<فتأمل فيه>﴾ وحاصله : ان تقسيم الشيء الى اقسامه المختلفة لايستلزم ان يكون جميع الاقسام موجودة في جميع انواع المَقْسَم، بل يكفي وجود مجموع الاقسام _ أي في الجملة _ في مجموع انواع المَقْسَم، وفي المقام الامر كذلك فان اقسام المفرد الثلاثة من الاسم والفعل والحرف لاتخلو عن مجموع تلك الاقسام الستة، فان انواع المفرد وان لم تكن واجدة لجميعها الا انها واجدة لمجموعها، اما الاسم فهو واجد لجميعها كما هو واضح، واما الفعل والحرف وان لم يكونا واجدين لجميعها الا انهما واجدان لمجموع تلك الاقسام الستة، أي بعضها وليس كلها، وذلك البعض هي المشترك، المنقول، الحقيقة والمجاز.

اما المشترك في الفعل فكخلق، حيث انه تارةً ياتي بمعنى (اوجد)، واخرى بمعنى (افترى).

واما المنقول فيه فكصلى كما هو معلوم عندك. واما الحقيقة والمجاز فمثل (قتل) فان كان بمعنى ازهاق الروح فحقيقة، وان كان بمعنى الضرب الشديد فمجاز.

واما المشترك في الحرف فمثل (من) فانه مشترك بين معان كثيرة كما

عرفت في علم النحو. واما الحقيقة والمجاز فيه فمثل (في) ان كان بمعنى الظرفية فحقيقة وان كان بمعنى (على) في نحو قولك : زيد في السطح أي على السطح فمجاز.

فالنتيجة ان المقسم في هذا التقسيم الثاني هو مطلق المفرد ايضاً كما يستفاد من عبارة الماتن ((ايضاً الخ)) لاخصوص الاسم كما اعترض.

المفردة الثانية : قول الماتن ((إن اتّحد معناه))

من هنا يشرع الماتن ببيان اقسام هذا التقسيم وحاصله : ان اللفظ المفرد _كما عرفت _ اما متحد المعنى واما متكثر المعنى، وكل واحد منهما ينقسم الى ثلاثة اقسام.

بحثنا فعلاً في متحد المعنى، وهو اما ان يكون جزئياً او كلياً، فان كان جزئياً فهو العَلَم، وان كان كلياً فإما صدقه على افراده بالسوية فهو المتواطئ وإما صدقه عليها بالاختلاف فهو المشكك.

فاذن : اللفظ المفرد المتحد المعنى اما علم او متواطئ أو مشكك.

ثم ان المحشي (ره) فسر الاتحاد بالوحدة حيث قال ﴿<أي وُحّد معناه>﴾، والظاهر ان تفسيره (ره) هذا لاجل مطلب حاصله : ان الاتحاد ظاهره يستعمل في صيرورة الشيئين شيئاً واحداً، وفي المقام ليس الامر كذلك فان اللفظ والمعنى لايصيران شيئاً واحداً حتى نحمل لفظ الاتحاد على معناه الظاهر وهو صيرورة الشيئين شيئاً واحداً، فمن اجل ذلك فسر المحشي الاتحاد بالوحدة وقال ﴿<أي وحد معناه>﴾، ولهذا ترى بعض المعلقين على الحاشية يقول ان الماتن لو كان يقول في المتن (ان وحد معناه) في مقابل (ان كثر معناه) لكان افضل في المقام.

المفردة الثالثة : قوله ((فمع تشخصه وضعاً))

قيد الماتن التشخص بالوضع وذلك للأحتراز عمّا كان متشخّصاً في

الاستعمال كأسماء الاشارة.

توضيح ذلك : ان الماتن في صدد بيان القسم الاول من اقسام متحد المعنى وهو العلم (الجزئي) والوضع في الاعلام خاص والموضوع له ايضاً خاص، ومعنى ذلك ان الواضع حين الوضع تصور معنىً خاصاً جزئياً، ثم وضع اللفظ الخاص بازاء ذلك المعنى الخاص، فاصبح هذا اللفظ الخاص موضوعاً لهذا المعنى الخاص، كلفظ (زيد) مثلاً، فالواضع تصور معنى شخصياً وجزئياً وهو هيكل زيد، ثم وضع لفظ (زيد) بازاء ذلك المعنى الخاص، فحينئذ صار اللفظ الخاص موضوعاً لهذا المعنى الخاص.

واما بالنسبة الى اسماء الاشارة وسائر المبهمات - على رأي المصنف - فالوضع فيها والموضوع له عامان الا ان التشخص في مقام الاستعمال أي ان المعنى المستعمل فيه اسم الاشارة متشخّص وجزئي، بمعنى ان الوضع والموضوع له عامان، لكن في مقام الاستعمال الشخص المُستعمِل جاء وشخّص هذا الوضع، فمثلاً قال (هذا) واشار الى هذا الكتاب الجزئي او هذا القلم الجزئي.

فاذن : اسم الاشارة لما كان معناه متشخّصاً وجزئياً ولو بحسب الاستعمال واندرج في تعريف العَلَم احتاج الماتن للاحتراز عنه واخراجه من تحت تعريف العلم الى قيد الوضع فقيّد التشخص بالوضع.

وبالجملة : كل لفظ اذا كان معناه واحداً ومتشخصاً بحسب الوضع فهو علم، واذا كان متشخّصاً بحسب مقام الاستعمال لاوضعاً كاسماء الاشارة وسائر المبهمات على رأي المصنف فهو ليس بعلم اصطلاحاً. ثم يتعرض المحشي (ره) الى اشكالٍ معروف في المقام بقوله ﴿<وهاهنا كلام طويل >﴾ ويأتي الكلام فيه في المحاضرة الآتية ان شاء الله تعالى.

المحاضرة (١٦)

قال الماتن ﴿عَلَم وبدونه متواطٍ ان تساوتت افراده ومشكك ان تفاوتت باولية أو أولوية﴾

كان الكلام في الشق الاول من التقسيم الثاني للمفرد ألاَ وهو متحد المعنى، وقد عرفت انه ينقسم الى ثلاثة أقسام العلم، المتواطئ، المشكك.

كلامنا لايزال في بيان القسم الاول اعني العلم (الجزئي).

وآخر ماتوصلنا اليه هو : ان الماتن ذكر في تعريف العلم قيوداً ثلاثةً، كل قيد مقابل شيء :

القيد الاول : قوله ((إن اتّحد معناه)) في مقابل((وإن كَثُر معناه)).

القيد الثاني : قوله ((فمع تشخصه)) أي جزئية هذا المعنى في مقابل كلية المعنى.

القيد الثالث : قوله ((وضعاً)) أي ان التشخص بحسب الوضع لا الاستعمال، وعرفت إن تقييد الماتن التشخص بالوضع للأحتراز عما كان التشخص فيه بحسب مقام الاستعمال لابحسب الوضع كأسماء الاشارة وسائر المبهمات.

ولتوضيح القيد الثالث نقول : ان الوضع على اقسام اربعة : -

١= الوضع خاص والموضوع له خاص ايضاً ومعنى ذلك ان يتصور الواضع حين الوضع معنىً خاصاً جزئياً ثم يضع اللفظ بازاء ذلك المعنى الخاص مثل الاعلام الشخصية على المشهور.

٢= الوضع عام والموضوع له عام ايضاً، ومعنى ذلك أنْ يتصور الواضع حين الوضع معنىً عاماً كلياً ثم يضع اللفظ بازاء ذلك المعنى العام، مثل الانسان، فقد تصور الواضع معنى كلياً ووضع لفظ الانسان بازائه.

٣= الوضع عام والموضوع له خاص ويعني أنْ يتصور معنىً عاماً ويضع اللفظ بازاء جزئيات ذلك المعنى العام، مثل الحروف على المشهور ممّن بعد العضدي.

٤= ويمكن تصور قسم رابعٍ وهوأنْ يتصور الواضع معنىً خاصاً ويضع اللفظ بازاء معناه العام، فيقال عليه الوضع خاص والموضوع له عام، كما إذا تصور زيداً الذي هو فرد الانسان، ووضع اللفظ بازاء الانسان. قال المشهور ان هذا القسم غير ممكن وفيه كلام ليس هنا مقامه.

اذا عرفت هذا فاعلم أنّ مذهب المصنف في اسماء الاشارة والموصولات ونظائرها من المبهمات ان الوضع فيها عام والموضوع له ايضاً عام خلافاً لجماعة كالعضدي ومن تبعه،نعم قال الماتن ان المُستَعمَل فيه فيها خاص، فالتشخص اذاً انما هو في الاستعمال لافي أصل الوضع.

ثم لما كان قوله ((إن اتّحد معناه فمع تشخصه)) شاملاً لأسماء الاشارة ونظائرها من المبهمات باعتبار ان معناها واحد وكان فيها تشخُّص ولو بحسب مقام الاستعمال مع انها ليست من الاعلام، فاحتاج للأحتراز عن اندراجها في متحد المعنى الى التقييد بقوله ((وضعاً)) أي ان اللفظ الذي وُحِّد معناه وكان تشخصه بحسب الوضع لا الاستعمال هو المسمى في الاصطلاح بـ(العَلَم)، وعليه فتخرج عن تحت تعريف العلم اسماء الاشارة ونظائرها، لان تشخصها بحسب الاستعمال لاالوضع فانها وضعت لمعنى عام، ففي مقام الوضع كلي ولكن في الاستعمال جزئي لما عرفت من أنّ

المُستعمَل فيه فيها خاص على مذهبه.

ثم تعرض المحشي الى اشكال معروف ومشهور وارد على الماتن في المقام بقوله ﴿<وهيهنا كلام الخ >﴾ وحاصله :انا نسأل المصنف عن مراده من المعنى في قوله ((اتحد معناه)) وذلك لان المعنى على قسمين : (الاول) المعنى الموضوع له اللفظ وهو المعنى الحقيقي، كما اذا قلنا ان المعنى الحقيقي للأسد هو الحيوان المفترس.

(القسم الثاني) المعنى المستعمل فيه اللفظ كان حقيقياً مثل استعمال الاسد في الحيوان المفترس، ام كان تأويلاً ومجازياً مثل استعمال الاسد في الرجل الشجاع، فأي هذين المعنيين مراد الماتن من قوله ((إن اتحد معناه))؟

فان كان مراده منه المعنى الموضوع له الحقيقي للزم منه عدم صحة عدُّ الحقيقة والمجاز من اقسام متكثر المعنى، وذلك لان المعنى الموضوع له في الحقيقة والمجاز واحد لا انه كثير، لوضوح ان المعنى الحقيقي في مثل استعمال الاسد في الرجل الشجاع واحد.

وان كان مراده من المعنى المستعمل فيه اللفظ وان لم يوضع فيه للزم منه لغوية قيد (وضعاً) ولا نحتاج اليه في اخراج اسماء الاشارة ونحوها، بل هي تخرج بدونه وتدخل في متكثر المعنى لوضوح كثرة المستعمل فيه في المبهمات، فان لفظ (هذا) مثلاً يستعمل في افراد المفرد المذكر المشار اليه وهي كثيرة فوق الاحصاء والعد.

وعلى هذا فيخرج نحو اسماء الاشارة بنفس قوله ((اتحد معناه)) أي المستعمل فيه، لابقيد (وضعاً)، فيكون القيد المزبور في كلامه لغواً زائداً.

والمتحصل ان المصنف بين أحد محذورين اما لغوية قوله ((وضعاً)) او بطلان جعله الحقيقة والمجاز من متكثر المعنى.

وبيانه بعبارة واضحة مختصرة انه إن أُريد بقوله ((إن اتّحد معناه)) وحدة المستعمل فيه فهذا القيد بنفسه يُخرِجُ نحو اسماء الاشارة لتعدد المستعمل فيه وعدم وحدته في اسماء الاشارة ونحوها، فيكون قوله ((وضعاً)) المأتي به لأخراج اسماء الاشارة لغواً.

وإن أُريد به وحدة الموضوع له فلا مجال حينئذ لعدّ الحقيقة والمجاز من متكثر المعنى بل لابد من عدهما من متحد المعنى لوحدة المعنى الموضوع له فيهما ايضاً.

والجواب عنه كما سيشير اليه المحشي عن قريب هو الاستخدام في ضمير قوله ((إن كثر)) والاستخدام من الطرق البلاغية الذي يذكر في علم البديع، ويراد منه : ان يذكر اللفظ (المرجَع) ويراد منه معنى ومن الضمير العائد اليه معنى آخر.

وتوضيح الجواب على نحو الاستخدام : ان المراد من المعنى في قوله ((ان اتحد معناه)) هو وحدة المعنى الموضوع له تحقيقاً، وبذلك يفتقر المصنف الى قيد (وضعاً) لأخراج نحو اسماء الاشارة لاندراجه تحت قوله اتحد معناه، بلحاظ ان المبهمات ايضاً من متحد المعنى على رأي المصنف، غاية الامر ان العَلَم ذو معنى واحد شخصي، والمبهم ذو معنى كلي واحد، وإلاّ هو -المبهم- ايضاً معناه الموضوع له واحد فلا بد من اخراجه عن تعريف العَلَم بقوله ((وضعاً)).

ويراد من ضمير قوله ((وان كثر)) المستتر الراجع الى المعنى - الذي جعلنا المراد منه وحدة الموضوع له - هو المعنى المستعمل فيه، وعليه يكون الحقيقة والمجاز من متكثر المعنى بمعنى تكثر المستعمل فيه، فانهما في

الاستعمال متكثر المعنى، فتقول (اسد) للحيوان المفترس ، وتقول (أسد) للرجل الشجاع.

هذه خلاصة الجواب عن الاشكال المزبور. ويبقى هنا ايراد طُرح على هذا الجواب حاصله : ان نتيجة هذا الجواب تعني دخول الحقيقة والمجاز في متحد المعنى مرة نظراً الى وحدة معناهما الموضوع له، وفي متكثر المعنى اخرى نظراً الى تعدد معناهما المستعمل فيه، وأليس هذا من تداخل بعض الاقسام في البعض الآخر مع ان الاقسام قسيمة لاتجتمع ؟

اجاب بعض المحققين عنه : بان القوم قالوا قيد الحيثية معتبر في جميع الموارد من مثل المقام، وعلى هذا فلا تداخل في الاقسام، باعتبار ان الحقيقة والمجاز من حيث تعدد المستعمل فيه يستحيل ان يكونا من متحد المعنى، كما انهما من حيث وحدة المعنى الموضوع له يستحيل ان يكونا من متكثر المعنى، وبهذا يندفع ماجاء في بعض الحواشي من ان هذا الكلام اعني الاستخدام فاسد فانه خلاف الظاهر اولاً، وثانياً نتيجته ان يدخل الحقيقة والمجاز في قوله (ان اتحد) وايضاً في قوله (وان كثر) كما لايخفى،انتهى. هذا تمام الكلام في القسم الاول وهو العَلَم.

القسم الثاني من اقسام متحد المعنى هو الكلي وهو قسمان لانه متواطِ مرة ومشكك اخرى واشار الى الاول بقوله ((وبدونه متواط)) يعني: ان اللفظ المفرد الموضوع ان وُحّد معناه وكان غير متشخص وضعاً أي حين لحاظ المعنى الواحد وتصوره فهو متواطِ لكنه بشرطِ اشار اليه بقوله ((ان تساوتت)) وهذا يعني ان صدق المعنى الكلي لابد ان يكون على افراده بالسوية كي يكون متواطئاً. هنا ذكروا شيئين :

(الاول) انهم قالوا الصدق في باب التصورات بمعنى الحمل كما انه في باب التصديقات بمعنى الوجود والتحقق. وعلى هذا فاذا حمل الكلي على افراده على السوية أي من غير تفاوت فيما سيُذكر فهو كلي متواطئ.

(الثاني) ان المراد من صدق المعنى الكلي هو امكان الصدق لاالصدق بالفعل، وعليه فيمكن ان تكون افراد المتواطئ خارجية كمفهوم الانسان، او ذهنية كمفهوم شريك الباري، او بعضها خارجية وبعضها ذهنية كمفهوم واجب الوجود. واشار الى الثاني بقوله ((ومشكك ان تفاوتت)) يعني : أنّ حمل الكلي على افراده إنْ كان بالتفاوت -باحد اقسامه- بما هو مفهوم مع قطع النظر عن امر خارج عن نفس المفهوم فهو كلي مشكك.

تمعّن في قولهم (بما هو مفهوم مع قطع النظر الخ) فانه ليس المراد من التفاوت والتشكيك التفاوت في الوجود بل في الاتصاف بمفهوم اللفظ، بمعنى ان العقل اذا حاول مطابقة المفهوم لكثير وجد بعض الافراد اولى بهذا المفهوم او اقدم او اشد.

وبهذا يندفع توهم التشكيك في مفهوم الانسان من أنّ صدقه على بعض من افراده قبل الآخر مع انه متواطٍ وليس بمشكك، وذلك لان افراد الانسان ليست كذلك فان مطابقة الانسانية على جميعها بالسوية، والتقدم انما حصل في وجودها، وقد عرفت أنْ ليس المراد بالتفاوت في الوجود.

ثم إنّ للتشكيك اقساماً ذكر المصنف في المتن قسمين منها :

١= التشكيك بالاولية مثل(الوجود) فانه يصدق على وجود الله تعالى أولاً ومتقدماً على صدقه على الممكن باعتبار ان الباري عز وجل علة والباقي معلول.

٢= التشكيك بالاولوية مثل (النور) فان صدقه على نور الشمس اولى من صدقه على نور المصباح.

٣= التشكيك بالزيادة والنقصان، وهذا مختص بالكميات مثل الذراع والذراعين.

٤= التشكيك بالشدة والضعف، وهذا يختص بالكيفيات مثل الالوان.

هذه الاقسام هي المشهورة للتشكيك وهناك اقسام أُخر مذكورة في الكتب المفصّلة للقوم.

ثم يقول المحشي (ره) : انّ غرض الماتن من ذكر قسمين منها إنما هو التمثيل لأنَّ التشكيك منحصر فيهما، واليه اشار بقوله ﴿<وغرضه بقوله ان تفاوتت باولية او اولوية مثلاً>﴾ فقوله (غرضُه) مبتدأ، خبره قوله (إن تفاوتت الخ) وقوله (مثلاً) تمييز لقوله إن تفاوتت، ومقول القول هو المذكور في المتن حذفه روماً للأختصار، ومعنى العبارة هكذا : ان غرض الماتن من قوله المذكور في المتن هو إفادة التفاوت بالقسمين المذكورين من حيث المثالية دون القصد الى حصر التفاوت فيهما.

المحاضرة (١٧)

قال الماتن ﴿وان كثُر معناه فان وضع لكلٍّ فمشترك والاّ فإن اشتُهر في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والاّ فحقيقة ومجاز﴾

هذا شروع منه في بيان القسم الثاني من تقسيم اللفظ المفرد اعني متكثر المعنى، وقبل بيان اقسامه نقف على تفسير المحشي (ره) في المقام،حيث انه (ره) فسر الضمير المستتر في قول الماتن ((وان كثر)) بقوله ﴿<أي اللفظ المفرد ان كثر معناه المستعمل فيه>﴾ فأرجع ضمير كثر الى المعنى بمعنى المستعمل فيه، مع أنّ مرجَع الضمير هو المعنى بمعنى الموضوع له، وعلى هذا ففي الضمير استخدام، وفي ذلك اشارة الى الجواب عن الاشكال المتقدم الذي كان وارداً على الماتن كما عرفته مفصلاً. ثم ان اللفظ الذي كثر معناه المستعمل فيه ينقسم -كما عرفت - الى ثلاثة اقسام:-

القسم الاول (اللفظ المشترك) ماكان موضوعاً لكل واحدٍ واحدٍ من المعاني المتعددة المتكثرة كلاً بوضع على حده، كلفظ (العين) فانه قد وضع للمعاني المتعددة فوضع للباصرة بوضع على حده،وللنابعة كذلك وهكذا لغيرهما من المعاني فانه قد ذُكر له اكثرمن عشرين معنى. ولفظ (العجوز) قيل له ثمانون معنى.

القسم الثاني (اللفظ المنقول) ماكان موضوعاً لأحد المعاني دون غيره، لكنه استعمل في ذلك المعنى الثاني - أي الذي لم يوضع له - واشتهر فيه وترك استعماله في المعنى الاول، بحيث يتبادر منه الى الذهن المعنى الثاني اذا أُطلق مجرداً عن القرائن على ارادة واحد منهما، كلفظ (الصلاة) مثلاً، قد وضع اولاً للدعاء في اصل اللغة، ثم نقل في الشرع الاسلامي الى هذه الاركان المخصوصة، فلفظ الصلاة وضع لاحد المعاني دون غيره، الا انه

استعمل في هذا المعنى الثاني – الاركان المخصوصة – واشتهر فيه وهجر استعماله في المعنى الاول – الدعاء- فعند الاطلاق يتبادر منه هذا المعنى الثاني المألوف في الاذهان، على نحو يكون المعنى الاول محتاجاً الى القرينة عند ارادته.

القسم الثالث (الحقيقة والمجاز) ماكان موضوعاً لاحد المعاني دون غيره، ولكنه استعمل في المعنى الثاني من دون ان يشتهر فيه ولم يهجر استعماله في المعنى الاول، بل تارةً يستعمل في الاول وأخرى في الثاني فإن استُعمل في الاول أي الموضوع له كان اللفظ حقيقة ً لايفتقر الى القرينة، وإن استُعمل في الثاني كان مجازاً يفتقر الى القرينة، كلفظ (الاسد) مثلاً الموضوع لاحد المعاني وهو الحيوان المفترس دون غيره من المعاني، لكنه استعمل في المعنى الثاني وهو الرجل الشجاع مثلاً، من دون ان يترك استعماله في المعنى الاول كما لايخفى.

ثم ان هناك مطلباً يشير اليه المحشي (ره) في مبحث المنقول بقوله ﴿<ثم اعلم ان المنقول الخ >﴾ وحاصله : انه لابد في المنقول من ناقل ينقل اللفظ من المعنى الاول المسمّى بـ(المنقول منه) الى المعنىالثاني المسمى بـ (المنقول اليه) وهذا الشخص الذي يقوم بعمل النقل يسمى (ناقلاً) وهذا اللفظ يسمى بـ (المنقول)، فاذن: بتحقق هذه الامور الاربعة يتحقق الامر المنقول. والناقل على اقسام :-

١= تارةً يكون من أهل الشرع أي الشارع المقدس وهو الله تعالى والنبي الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) لا المتشرعة فانهم من أهل العرف الخاص كالنحوي الذي يمثل به الشارح المحشي (ره).وفي الحقيقة ان الاصطلاح الشرعي ايضاً من العرف الخاص حاله حال النحوي مثلاً، غير

انــه لشرافته وللأهتمام بشأن الشــرع المقدس جعل قسماً برأسه وذكر منفرداً.

وكيف كان فالمنقول حينئذٍ يسمى (منقولاً شرعياً) كالصلاة المنقولة من معنى الدعاء الى هذه الاركان المخصوصة.

٢= واخرى يكون من أهل العرف العام، وفي هذا القسم يكون الناقل غير معلوم، فيسمى المنقول حينئذٍ (منقولاً عرفياً) كالدابة فانها في اللغة كانت موضوعة لكل مايدب ويمشي على الارض، ثم نقلت الى ذوات القوائم الاربعة كالبغال والحمير الخ.

٣= وثالثةً يكون من أهل العرف الخاص أي من اهل الاصطلاح الخاص، ويسمى المنقول حينئذٍ (منقولاً اصطلاحياً) كالعالم النحوي فانه نقل لفظ (الفعل) الذي كان في اصل اللغة موضوعــاً للعمل، الى معنى آخر وهو ما استقل في نفسه في الدلالة على المعنى المقتــرن باحد الازمنة الثلاثة.

والى هذا التفصيل اشار الماتن بقوله ((ينسب الى الناقل)).

ثم نأتي الى توضيح بعض عبارات الحاشية :-

قوله (ره) <ابتداءً> أي من غير لحاظ المناسبة بين المعاني في المشترك اللفظي كما تلحظ في المنقول، بناءاً على هذا التفسير سوف يخرج اللفظ المنقول بقوله (<ابتداءً>) من تعريف اللفظ المشترك. وهنا تفسيران آخران لقوله (ابتداءً) هما :

التفسير الاول : المراد منه ان الوضع غير تدريجي.

التفسير الثاني : وهو الذي ذكره الشيخ المظفر (ره) وغيره من ان المراد به عدم السبق في وضع اللفظ لبعضها على وضعه للآخر.

إلاّانه ذكر بعض المحققين في حاشيته على المقام ما حاصله : ان هذين التعبيرين وإن أُخِذا في كلمات المناطقة الاّ انهما لايحملان معنىً محصلاً، وذلك لان الوضع لما كان متعدداً في اللفظ المشترك فمع تعدده لامحالة يكون تدريجياً، وكذلك لما كان متعدداً يكون وضع احد المعاني مسبوقاً لغيره لامحالة ايضاً، فلا يمكن مثلاً ان نقول بان لفظ العين وضع لاكثر من عشرين معنىً دفعة واحدة.

فالتفسير الصحيح هو الذي ذكرناه اولاً (أي عدم ملاحظة المناسبة بين المعاني).

قوله (ره) <للذات> أي لفظ العين موضوع للذات مثل النَفْس التي تأتي بمعنى الذات.

قوله (ره) <فلا محالة> بناءً على الشق الثاني أي مالم يكن اللفظ موضوعاً لكل واحد من المعاني بوضع على حده، سوف يحصل عندنا قسمان :

الاول : ألاّ يكون اللفظ موضوعاً لشيء من المعاني اصلاً.

الثاني : ان يكون موضوعاً لواحدٍ دون غيره.

وبما ان القسم الاول غير صحيح لانه خارج عن محل بحثنا وهو اللفظ الموضوع، فان اللفظ المهمل ليس من محل بحثنا في شيء، فمن اجل ذلك انحصرالامر في القسم الثاني أي ماكان اللفظ موضوعاًلواحد دون غيره، لذا قال المحشي (<فلا محالة يكون اللفظ موضوعاً لواحد من المعاني>).

المحاضرة (١٨)

قال الماتن ﴿المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي والا فكلي﴾

الكلام في مبحث المفهوم، ويقع البحث فيه ضمن نقاط خمس :

النقطة الاولى: في تفسير المحشي(ره) المفهوم بانه (<ماحصل عند العقل>).

النقطة الثانية : في قوله (ره) (<إعلم ان ماستفيد من اللفظ>).

النقطة الثالثة : في قول الماتن ((فرض صدقه على كثيرين)).

النقطة الرابعة : ماالمراد من كلمة (الفرض) الواردة في تعريف الماتن للكلي والجزئي.

النقطة الخامسة : في بيان اقسام الكلي.

أما النقطة الاولى – ففي تفسير المحشي المفهوم بانه ماحصل عند العقل. غرضه (ره) بذلك ان المراد بالمفهوم هوما من شأنه الحصول في الذهن بادراك العقل بواسطة الآلات او بدونها.

وعلى هذا فلا يرد على الماتن في المقام :

اولاً:النقض بالمفاهيم قبل حصولها في الذهن نظراً الى انها متصفة بالكلية والجزئية عندهم بلاريب، مع انها قبل تصورها وادراكها غير حاصلة عند العقل.

والسر في عدم الايراد هو ان المراد هو الحصول الشأني دون الفعلي، ولا خفاء ان كل مفهوم له شأنية ذلك.

ثانياً : خروج الجزئيات الخارجية عن المفهوم على اساس انها غير حاصلة في العقل بالذات، فانها في الابتداء تحصل في الآلات دون الذهن.

ووجه عدم الايراد ان المراد أعم من حصول المفهوم في الذهن بإدراكه العقل بالذات وبنفسه كالكليات او بواسطة الآلات من الحواس الظاهرة والباطنة كما في الجزئيات.

والحاصل : ان شيئاً من هذين الايرادين غير تام في المقام.

ثم ان جمعاً من المناطقة فسّروا المفهوم بـ(ماحصل في العقل)، الا ان التعبير بعند العقل أولى وأنسب. والنكتة في ذلك : ان التعبير بـ (عند العقل) شامل للكلي والجزئي على اساس ان الحصول عند العقل -كما عرفت- أعم من أن يكون بلا واسطة كالكليات ومع الواسطة كالجزئيات.

وعليه فكلا القسمين (الكلي والجزئي) يندرجان في المقسم (المفهوم) بلحاظ عمومه، وهذا بخلاف التعبير بـ (في العقل) فانه مشعر باختصاص المقسم بالكليات ولا يشمل الجزئيات، وعليه فلا يندرج جميع الاقسام في المقسم.

فاذن :تعبير المحشي (ره) في تفسير المفهوم اولى من تعبير غيره.

واما النقطة الثانية – ففي قوله (<إعلم ان ماستفيد من اللفظ الخ>).

وغرضه (ره) من هذه العبارة بيان ان المصطلحات الثلاثة (المفهوم - المعنى - المدلول) بحسب الذات متحدة، فعند اضافتها الى اللفظ الجميع عبارة عن شيء واحد وهو ما استفيد من اللفظ، ولكن الفرق بينها بالاعتبار وليس الفرق جوهرياً، فان ماستفيد من اللفظ باعتبار انه فهم منه

يسمى مفهوماً وباعتبار انه قصد منه يسمى معنىً وباعتبار ان اللفظ دال عليه يسمى مدلولاً.

وأما النقطة الثالثة – ففي قول الماتن ((ان امتنع فرض صدقه الخ)).

هذه العبار ةمنه بيان تعريف الجزئي والكلي، أي ان المفهوم ان امتنع عند العقل جواز صدقه بما هو مفهوم معين خاص على افراد كثيرة متعددة عندما لاحظه فهو جزئي حقيقي مثل زيد، وأما اذا لم يجد العقل مانعاً من صدقه على كثرة عندما يلاحظه بما انه مفهوم معين ومعنى خاص فهو كلي مثل الانسان.

ثم اذكر في المقام شيئين :

(الاول) لِمَ قدّم المصنف تعريف الجزئي ؟ انما قدمه دفعاً لتوهم وقع لبعضهم حاصله : انه يلزم في الكلي صدقه على الافراد فعلاً، وعليه فالكلي الذي ليست له افراد بالفعل لايسمى كلياً.

فدفعه بان الكلي مقابل الجزئي، وحيث ان المناط والمعيار في الجزئية عدم إمكان الصدق على كثيرين لاعدم الفعلية فمقابله الكلي كذلك، فالمناط فيه امكان الصدق لافعليته.

(الثاني) ان مرادهم من الجزئي في المقام هو الجزئي الحقيقي لا الاضافي، واوضح قرينة على ذلك مقابلته للكلي، فان الجزئي الاضافي-كما سيأتي- قد يكون كلياً فلا وجه لمقابلته الكلي، فالمراد انما هو الحقيقي منه، والمنطقي في كل مورد اذا اطلق الجزئي فمراده الحقيقي منه.

واما النقطة الرابعة – ففي بيان المراد من كلمة الفرض الواردة في تعريف الماتن للكلي والجزئي.

الفرض يأتي (١) تارةً بمعنى تجويز العقل (٢) واخرى بمعنى التقدير المستفاد من ادوات الشرط والتعليق. ذكر المحشي (ره) ان المراد بالفرض في المقام هو المعنى الاول يعني أن المفهوم إن كان تجويز صدقه على افراد كثيرة ممتنعاً عقلاً فهوالجزئي وإلافهو الكلي، فالقضية ترتبط بالعقل، فالعقل تارةً لايجوّز صدق المفهوم على افرادٍ كثيرة فهو الجزئي واخرى يجوّز ذلك فهو الكلي.

وليس المراد من الفرض المعنى الثاني وذلك لانه من الواضح انه لامانع عقلاً تقدير صدق الجزئي على الكثرة بأن يقال ان مفهوم زيد يصدق على كثيرين لو كان كلياً كمفهوم الانسان مثلاً، فحكم الصدق على كثيرين على تقدير كلية المفهوم وسعته، غاية الامر انه محال ومن القديم ثبت ان فرض المحال ليس بمحال.

نظير ان العقل لايجوّز تعدد الآلهة في العالم، إلاّ انه يجوّز فرضه وتقديره، ألا ترى أن خالق العقل قد جوّز هذا الفرض حيث قال (لو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا).

وبالجملة : ان الفرض لو كان بمعنى التقدير والتعليق المقصود من ادوات الشرط لم يكن هناك مانع من صدق الجزئي على افراد كثيرة، الا ان المراد هو المعنى الاول (تجويز العقل) وهو ان يدرك العقل الصحة والامكان، ومن الضروري ان العقل يدرك عدم صحة حمل الجزئي وصدقه بما هو مفهوم جزئي محتف بعوارض خاصة لاتوجد في غيره على افراد كثيرة بل يخصه بما هو واجد لها.

وبهذه البيانات يظهر وجه اندفاع مالوتُوهّم من أنَ تعريف الجزئي يعني صدقه على كثرة اذ لامانع من فرض صدقه على كثيرين وان كان ذلك محالاً خارجاً لان الفرض المحال ليس بمحال.

المحاضرة (١٩)

قال الماتن ﴿امتنعت افراده او امكنت ولم توجد او وجد الواحد فقط مع امكان الغير او امتناعه او الكثير مع التناهي او عدمه﴾

كان الكلام في مبحث المفهوم وقد عرفت ان البحث فيه ضمن نقاطٍ خمس تقدم الكلام في اربعة منها، اما الآن فالكلام في النقطة الخامسة في بيان اقسام الكلي : فقد قسم الماتن اولاً الكلي الى قسمين :

القسم الاول (ممتنع الافراد) مثل مفهوم شريك الباري فانه كلي قابل لذاته أنْ يصدق على افراد كثيرة، وإن كانت أفراده ممتنع التحقق في الخارج، على اساس ان الذي في الخارج اما الباري سبحانه وتعالى واما مخلوقه، فليس هناك فرد ثالث كي يتصور فيه انه شريك للباري عزّ اسمه.

نعم في الذهن له وجود، والذهن يتصوره اذ لو لم يكن له وجود في الذهن ايضاً لما صح الحكم عليه والحال انا نحكم عليه فنقول (شريك الباري ممتنع الوجود).

القسم الثاني (ممكن الافراد) وهذا بدوره ينقسم الى خمس :

اولاً : مالم يوجد له فرد واحد في الخارج، مثل مفهوم (العنقاء) بفتح العين، فانه مفهوم كلي يقبل الصدق على افراد كثيرة، غير انه لم يوجد له مصداق في الخارج، فانه طائر معروف الاسم مجهول الجسم كما قال في الصحاح، وذكر في حياة الحيوان : طائر غريب يبيض بيضاً، قيل انما سميت به لأن في عنقها بياضاً كالطوق.

وقالوا ان ثلاثة اشياء لها اسم ولا رسم لها : ١= الكيمياء ٢= الصديق الحقيقي ٣= العنقاء. وقد سُئل بعض الحكماء فقيل له مالصديق ؟ قال هو بعض اسماء العنقاء.

ثانياً : ماوجد الواحد منها مع امكان الغير، مثل مفهوم (الشمس) وهو كوكب درّي نهاري ينعدم الليل بظهوره فهو مفهوم كلي قابل للصدق على كثيرين وان لم يوجد من افراده إلاّ فرد واحد مع امكان غيره ايضاً كما جاء في الحديث (ان ماوراء هذه الشمس اربعين شمساً).

ثالثاً : ماوجد الواحد منها مع امتناع الغير، مثل مفهوم (واجب الوجود) وهو ذات لها وجوب الوجود بالذات فهو مفهوم كلي الا انه منحصر في الخارج بفردٍ واحدٍ ويمتنع وجود فردٍ آخر له، أي ان هذا المفهوم بنفسه مع قطع النظر عن غيره ليس فيه تعيُّنٌ واختصاص بفرد واحد، إلاّ ان دليل التوحيد قد أثبت إمتناع واجبين بالذات فضلاً عن ازيد منهما كما هو مبرهن في محله.

رابعاً : ماوجدت له افراد كثيرة متناهية، مثل مفهوم (الكوكب السيّار) وهو جسم كروي متحرك، فهو مفهوم قابل للصدق على كثيرين، وهذه الافراد الكثيرة متناهية وهي -على مذهب القدماء - سبعة (القمر والعطارد والزهرة والشمس والمريخ والمشتري والزحل) وعلى مذهب المتأخرين عشرة باضاقة ثلاثة عليها وهي (أورانوس ونبتون وفلكان).

ثم ان مثال المحشي (ره) بـ (الكواكب السبع السيارة) انما هو مثال للافراد المتناهية لمفهوم الكوكب دون الكلي نفسه، كما نبّه المصنف على ذلك في شرح الرسالة الشمسية، فما في بعض الحواشي- من ان تمثيل

المحشي غلط على اساس ان الكواكب السبع السيارة جزئية وليست بأمرٍ كلي - غير تام.

ونفس هذا الكلام يجري في مثاله (ره) الآتي في القسم الخامس.

خامساً : ماوجدت له افرادكثيرة مع عدم التناهي، مثل مفهوم (معلوم الباري) وهو كل ماتبين وانكشف للباري جلّ شأنه، فهو مفهوم كلي ينطبق على كل ما انكشف له تعالى مع انه غير متناه على ماسلكه الحكماء من بقاء الفيض ببقاء مفيضه الذي لابدء له ولاختام.

ثم انه يبقى في المقام اشكال مشهور وارد على الماتن اشار اليه المحشي بتفسيرٍ له في المقام، حيث فسر (ره) قول الماتن ((امكنت)) بقوله ﴿<أي لم يمتنع افراده في الخارج>﴾ وتفسيره هذا إشارة الى دفع ذلك الاشكال.

ويتضح الاشكال ببيان مطالب ثلاثة :

المطلب الاول : انه اذا قيل (الانسان عالم او جاهل) فقد قالوا ان الانسان يطلق عليه (المَقْسم) وكل واحدٍ من العالم والجاهل (قسم)، وذكروا انه (لايصح جعل قسم الشيء قسيماً له) كذلك (لايصح جعل قسيم الشيء قسماً منه)، فلا يصح ان تجعل العالم الذي هو قسم من الانسان قسيماً له، كذلك لايصح ان تجعل العالم الذي هو قسيم للجاهل قسماً منه.

المطلب الثاني : ان العطف لو كان بـ (او التنويعية) فدائماً يقتضي ان تكون بين المعطوف والمعطوف عليه مباينة كما في قول القائل (جاء زيد او عمرو) فهنا بين زيد وعمرو مباينة كلية .

المطلب الثالث : ان الامكان له معانٍ كثيرة الا ان المقصود منها في المقام هو الامكان العام والامكان الخاص وشرح هذين المصطلحين يأتي تفصيلاً ان شاء الله تعالى في مبحث القضايا، الا اننا نشرحهما اجمالاً فنقول:

ان معنى (الا مكان العام) هو سلب الضروة عن الجانب المخالف للقضية فاذا قيل (زيد كاتب بالامكان العام) فمعناه ان عدم الكتابة ليس بضروري لزيد، فلاحظ اننا بالامكان العام قد سلبنا الضرورة عن الجانب المخالف للقضية وهو (عدم الكتابة) اما الجانب الموافق (اعني الكتابة) فمحتمل للوجهين، فيحتمل ان تكون الكتابة ضرورية لزيد فتسمى القضية حينئذ بالضرورية أي الواجبة، ويحتمل ألاّ تكون ضروريةً كما أنَّ عدمها لم يكن ضرورياً، وهذا هو معنى الامكان الخاص.

فـ (الامكان الخاص) معناه سلب الضرورة عن كلا الجانبين الموافق والمخالف، فلو قيل (زيد كاتب بالامكان الخاص) فمعناه ان الكتابة وعدمها كليهما غير ضروريتين لزيد.

فيمكن ان نستنتج ان الامكان العام في القضايا الموجبة يشمل الواجب والامكان الخاص. ثم ننتقل الى القضايا السالبة فلو قيل(زيد ليس بكاتب بالامكان العام) فمعناه ان الكتابة ليست ضرورية لزيد، اما الجانب الموافق المذكور في القضية – وهو عدم الكتابة – فيحتمل ان يكون في الواقع ضرورياً أي ان عدم الكتابة واجب لزيد، ونتيجة ذلك ان الكتابة ممتنعة لزيد، فالقضية في هذه الصورة تسمى بـ (الممتنعة)، ويحتمل الا يكون عدمها ضرورياً، فكما ان الكتابة ليست ضرورية كذلك عدمها، وهذا معنى الامكان الخاص.

اذن : الامكان العام في القضايا السالبة يشمل الامتناع والامكان الخاص. والنتيجة في نهاية المطاف : ان الامكان العام مقسم لهذه الاقسام الثلاثة : ١= الواجب ٢= الامتناع ٣= الامكان الخاص.

اذاعرفت هذه المطالب نأتي الىالأشكال الواردعلىقول الماتن ((امكنت)) وحاصله : انه مالمراد من الامكان في قوله ((أمكنت)) هل الامكان العام او الخاص، فان اراد الماتن منه الامكان العام لزم جعله قسم الشيء قسيماً له، وذلك لان ممتنع الافراد - أي الامتناع - قسم من الامكان العام، في حين ان الماتن جعله في العبارة قسيماً له باعتبار انه ذكر اولاً الامتناع بقوله ((امتنعت افراده)) ثم ذكر الامكان العام بقوله ((امكنت)) وعطفه عليه بـ (او)، وقد عرفت في المطلب الثاني ان العطف بـ (او) يقتضي المباينة بين المعطوف وهو الامكان العام وبين المعطوف عليه وهو الامتناع، فيلزم جعل قسم الشيء وهو الامتناع قسيماً ومبايناً له وهو الامكان العام وجعل قسم الشيء قسيماً له باطل كما عرفت في المطلب الاول.

وان اراد من الامكان الامكان الخاص لزم جعله قسيم الشيء قسماً منه، وذلك لان الواجب قسيم للامكان الخاص، مع انه جعل المصنف الامكان الخاص في قوله ((امكنت)) مَقْسَماً لكلياتٍ من جملتها واجب الوجود بالذات، فجعل قسيم الشيء وهو الواجب قسماً منه وهو الامكان الخاص، وجَعْلُ قسيم الشيء قسماً منه باطل ايضاً.

والخلاصة : ان الماتن بين محذورين إما جعل قسم الشيء قسيماً له ان اراد من الأمكان الأمكان العام، وإما جعل قسيم الشيء قسماً منه ان اراد منه الامكان الخاص.

وقد اجاب المحشي (ره) عن هذا الاشكال بتفسيره (<أي لم يمتنع افراده>) وحاصله : انه ليس المراد من الامكان في (امكنت) خصوص الامكان العام، وكذلك ليس المراد منه الامكان الخاص بخصوصه، بل المراد من الامكان هو مالم يمتنع افراده بحيث ان الماتن لو كان يقول (امتنعت افراده او لم تمتنع) لما كان يرد عليه ذلك الأشكال،وهذا المفهوم – أي مفهوم مالم يمتنع افراده – شامل للواجب باعتبار ان افراده غير ممتنعة في الخارج، غاية الامر انه وجد له فرد واحد ويستحيل تحقق فرد اخر، وكذلك شامل للأمكان الخاص مثل الأنسان والبقر وغيرهما مما لم يمتنع افراده في الخارج، ومن اجل ذلك ذكر المحشي (ره) ان مالم يمتنع افراده يشمل الواجب والامكان الخاص معاً، ولايشمل الامتناع فيندفع الاشكال بحذافيره.

المحاضرة (٢٠)

قال الماتن ﴿الكليان ان تفارقا كلياً من الجانبين فمتباينان والا فان تصادقا كلياً من الجانبين فمتساويان الخ﴾

الكلام في مبحث النسب الاربع ويقع البحث فيه عن مطالب ثلاثة :

المطلب الاول : في بيان هذه النسب الاربع وبيان الوجه في ذلك.

المطلب الثاني : في بيان المرجع لكل نسبة من تلك النسب الاربع.

المطلب الثالث : في بيان النسبة بين نقيضي الكليين.

اما الاول – فينبغي التكلم فيه عن نقاط ثلاثة :

(النقطة الاولى) في تفسير المحشي (ره) قول الماتن ((الكليان)) بقوله ﴿<أي كل كليين>﴾ وتفسيره هذا اشارة منه الى ان الالف واللام في (الكليان) للاستغراق والعموم، وعليه فتدخل تحت هذا العنوان جميع الكليات.

غاية الامر انه أستشكل بالكليات الفرضية التي ليست لها افراد في نفس الامر والواقع نحو اللاشيء واللاممكن – بالامكان العام – فانه ليس بينهما التباين باعتبار ان بين نقيضيهما التساوي، وليس التساوي لعدم صدقهما على شيء حتى يقال : كلما صدق عليه هذا صدق عليه ذلك، وليس العموم المطلق او من وجه وهو واضح. فاذن عمومية القاعدة المنطقية (كل كليين الخ) تتنافى مع الكليات الفرضية.

إلاّ انهم اجابوا عن هذا الاشكال بان غرض المناطقة انما هو بيان ضابطة للكليات التي تكون مورد نظر المنطقي ألاَ وهي الكليات التي لها افراد، فلا تعلُق بالكليات الفرضية غرض للمنطقي فهي خارجة عن

العنوان تخصُصاً. وعليه فالقاعدة المنطقية عامة ولاتنخدش بالكليات الفرضية. ثم ان الوجه في تخصيص المصنف بحث النسب الاربع بالكليين هو ان النسب الاربع لاتجري الا بين الكليين، واما الكلي والجزئي فلا يكون بينهما الا التباين اذالم يكن الجزئي من افراد الكلي - مثل زيد بالنسبة الى الفرس - او العموم المطلق اذا كان من افراده - مثل زيد بالنسبة الى الانسان - واما الجزئيان فلا يكونان الا متباينين مطلقاً سواء أكانا مندرجين تحت كلي ام لا. ومن هنا سوف تلاحظ ان هذه النسب انما تتصور باكملها بين الكليين، واما بين الجزئيين فالنسبة المتصورة واحدة وبين الجزئي والكلي فاثنتان، لذا قال (ره) ﴿<كل كليين الخ>﴾. ومن هذا البيان ينقدح سبب جعل المصنف مبحث النسب بين الكليين دون مطلق المفهومين حيث قال ((والكليان)) ولم يقل (المفهومان) وذلك لان مطلق المفهوم يشمل الكلي والجزئي والجزئيين، وقد عرفت ان النسب الاربع لاتتصور بأجمعها الا بين الكليين.

(النقطة الثانية) في قوله (ره) ﴿<لابد من ان يتحقق بينهما إحدى النسب الاربع>﴾ قوله هذا دفع لتوهمٍ واردٍ في المقام حاصله : ان هناك لديكم مصطلح التباين الجزئي كما سيأتي، فهي نسبة خامسة من النسب، وعليه فحصر النسب في تلك الاربع غير صحيح.

وحاصل ماأجاب به المحشي (ره) : ان المباينة الجزئية من حيث هي لم تكن متحققة بين كليين، ومن حيث الوجود والتحقق فهي إما داخلة في العموم من وجه، وإما في التباين الكلي، وعلى هذا فالنسبة بين كليين لاتخلو من إحدى تلك الاربع فحسب ولاخامسة في البين.

(النقطة الثالثة) بيان الوجه في انه لابد ان يتحقق بين الكليين احدى النسب الاربع.

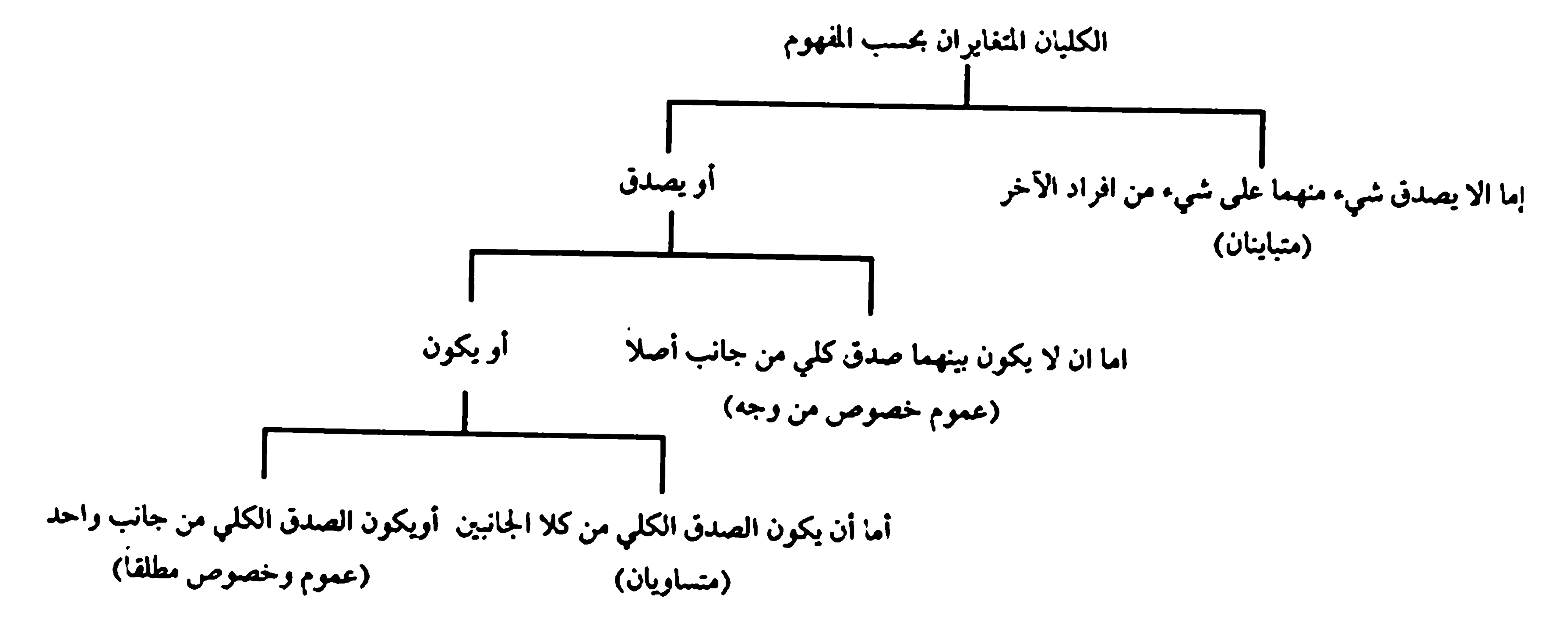
بيّن المحشي (ره) ذلك بقوله ﴿<وذلك لانهما اما ان لايصدق الخ>﴾ وحاصلماافاده (ره) : ان الكليين المتغايرين بحسب المفهوم اما ان لايصدق شيء منهما على شيء من افراد الآخر او يصدق.

فعلى الاول هما متباينان كالانسان والحجر فانه لايقال على شيء من افراد الانسان انه حجر كما لايقال على شيء من افراد الحجر انه انسان.

وعلى الثاني اما ان لايكون بينهما صدق كلي من جانب اصلاً او يكون، فعلى الاول هما العموم والخصوص من وجه كالحيوان والابيض، فان بينهما لايوجد صدق كلي وانما الموجود الصدق الجزئي.

وعلى الثاني - ما اذا كان بينهما الصدق الكلي - فاما ان يكون هذا الصدق الكلي من كلا الجانبين او من جانب واحد، فعلى الاول هما المتساويان كالانسان والناطق، وعلى الثاني فهما العموم والخصوص مطلقاً كالحيوان والانسان.

لاحظ المخطط التالي:


الكليان المتغايران بحسب المفهوم
إما الا يصدق شيء منهما على شيء من افراد الآخر
(متباينان)
أو يصدق
اما ان لا يكون بينهما صدق كلي من جانب أصلاً
(عموم خصوص من وجه)
أو يكون
أما أن يكون الصدق الكلي من كلا الجانبين
(متساويان)
أويكون الصدق الكلي من جانب واحد
(عموم وخصوص مطلقاً)

واما المطلب الثاني – في بيان المرجع لهذه النسب الاربع.

بيّن المحشي (ره) مرجع كل نسبة من هذه النسب الاربع بحسب الكم والكيف ولم يتعرض الى بيان المرجع بحسب الجهة، ونحن أيضاً تبعاً للمحشي نصرف النظر عن بيانه بحسب الجهة.

١= أنّ مرجع التساوي الى موجبيتين كليتين نحو :

كل انسان ضاحك (موجبة كلية)

وكل ضاحك انسان (كذلك)

٢= ومرجع التباين الى سالبتين كليتين نحو :

لاشيء من الانسان بشجر (سالبة كلية)

ولاشيء من الشجر بانسان (كذلك)

٣= ومرجع العموم والخصوص مطلقاً الى موجبة كلية موضوعها الأخص ومحمولها الأعم، وسالبة جزئية موضوعها الأعم ومحمولها الأخص نحو:

كل انسان حيوان (موجبة كلية موضوعها الأخص ومحمولها الأعم)

وبعض الحيوان ليس بإنسان (سالبة جزئية موضوعها الأعم ومحمولها الأخص)

٤= ومرجع العموم والخصوص من وجه الى موجبة جزئية وسالبتين جزئيتين نحو : بعض الحيوان ابيض (موجبة جزئية)

بعض الحيوان ليس بابيض (سالبة جزئية)

بعض الأبيض ليس بحيوان (سالبة جزئية)

وفي الختام اشير الى نكتتين :

الاولى : انه قد اتضح من بيان مرجع العموم والخصوص من وجه ان المراد من كلمة (بعض) في كل جملة غير المراد منها في الاخرى، وهذا من تعدد الموضوع خارجاً وواقعاً بخلاف ماإذا جعلوا مرجع العموم من وجه الى موجبتين جزئيتين وسالبة جزئية - كما قيل - فيكون الموضوع حينئذ في الموجبتين واحداً واقعاً ومتعدداً عنواناً، ففي العنوان تراه متعدداً لكن في الواقع واحد، فليس هناك إلاّ قضية واحدة موجبة لاقضيتين موجبتين ألاترى أنك اذا قلت ((بعض الحيوان ابيض)) فالمراد من (بعض الحيوان) هو فرد من افراد الحيوان كالفرس الابيض مثلاً، كما ان المراد هو نفس ذلك المعنى - أي فرد من الحيوان - عندما تقول ((بعض الابيض حيوان)).

ومن الواضح انه لايصح لك ان تقول ((بعض الابيض حيوان)) اذا أردت ببعض الابيض فرداً من غير افراد الحيوان، ولعل هذا هو السبب في جعلهم مرجع العموم من وجه الى موجبة جزئية وسالبتين جزئيتين دون سالبة جزئية وموجبيتين جزئيتين.

ومن هذا البيان تعرف انه لايصح كون مرجع العموم المطلق الى سالبة جزئية وموجبتين جزئيتين ايضاً على اساس أنك اذا قلت ((بعض الحيوان انسان)) فالمراد بالموضوع هو فرد من الانسان كما ان المراد هو ذلك ايضاً عندما تقول ((بعض الانسان حيوان))، فلم يكن الموضوع الا واحداً واقعاً متعدداً بالعنوان ففرد من الأنسان كزيد - مثلاً - هو الانسان وهو الحيوان.

وهذا بخلاف ماإذا جُعِل مرجعه الى موجبة كلية نحو ((كل انسان حيوان)) وسالبة جزئية نحو ((بعض الحيوان ليس بانسان)) لوضوح ان المراد بالموضوع في كل قضية مالا ربط له بالآخر.

النكتة الثانية : ان كلامهم في بيان حصر النسب في الأربع واضح الدلالة على ان لحاظ النسبة انما يكون بحسب المصداق دون المفهوم، ومعنى ذلك أنّ أمرين متغايرين مفهوماً لاتخلو النسبة بينهما باعتبار اجتماعهما في الصدق الخارجي وعدمه عن احدى النسب الأربع.

وعلى هذا فلا ينبغي الريب في ان المراد من الحمل – الذي معناه الصدق في باب التصورات - هو الحمل الشائع الصناعي، فكل كليين يحمل أحدهما على الآخر حملاً كلياً بالحمل الاولي الذاتي خارج عن مقسم النسب الاربع. والنكتة في ذلك انه ليس هناك إلاّ كلي واحد وانما الفرق بالاعتبار والمغايرة في اللفظ فحسب كالمترادفين فحكم الانسان مع الحيوان الناطق هو حكم الانسان مع البشر في تعدد اللفظ ووحدة المعنى، ولا يعقل تصور النسبة بين المفهوم ونفسه.

وإلى هذه النكتة قد اشار العلامة المظفر (ره) في مجموع كلماته في هذا الموضوع، لذلك رأيتَ أنّا في النقطة الثالثة من المطلب الاول عبّرنا (الكليان المتغايران مفهوماً الخ).

المحاضرة (٢١)

قال الماتن ﴿ونقيضاهما كذلك او من جانب واحد فأعم وأخص مطلقاً ونقيضاهما بالعكس﴾

كان الكلام في مبحث النسب الاربع وقد عرفت ان البحث في ضمن مطالب ثلاثة تقدم الكلام في إثنين منها، أما الآن فالكلام في المطلب الثالث من تلك المطالب الثلاثة، وهو معقود في بيان النسبة بين نقيضي العينين أي الكليين. ذكروا في المقام اربعة قوانين تعرض اليها الماتن في المتن:

القانون الاول: ﴿نقيضا المتساويين متساويان ايضاً﴾ واليه أشار في المتن بقوله ((ونقيضاهما كذلك)).

معناه : انه كلما صدق عليه احد النقيضين صدق عليه النقيض الآخر، فلو صدق اللاإنسان على موردٍ – كالشجر مثلاً – صدق عليه اللاناطق ايضاً، فثبت ان اللاإنسان يساوي اللاناطق.

ثم اننا نريد اثبات هذا المدعى، وقد اثبته المحشي (ره) بدليل الخلف الاتي ذكره إن شاء الله تعالى في آخر باب القياس، وحاصله :

انه لو صدق على مورد احد النقيضين بدون النقيض الآخر، فلا بد أن يصدق ذلك الأحد مع عين الآخر، ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين اللازم من عدم صدق عين الآخر بعد عدم صدق نقيضه باعتبار اننا فرضنا أن في هذا المورد صدق احد النقيضين بدون النقيض الآخر، فلو أنّ عين الآخر أيضاً لم يصدق في هذا المورد فمعناه ان هذا المورد خلا من عين الآخر ومن نقيضه، والعين مع النقيض نقيضان، فاستلزم ارتفاع النقيضين وهو محال، فلا محالة يصدق في هذا المورد احد النقيضين مع عين الآخر.

فمثلاً : لو صدق اللاإنسان على الشجر بدون اللاناطق لصدق اللاإنسان مع عين الآخر وهو الناطق لاستحالة ارتفاع النقيضين اللازم من عدم صدق الناطق بعد عدم صدق اللاناطق، فلا بد ان يصدق في مورد الشجر اللاإنسان مع الناطق.

وعندما صدق اللاإنسان مع الناطق، فيلزم ألاّ يصدق في ذلك المورد الانسان مع الناطق، باعتبار ان الانسان لو صدق أيضاً لزم إجتماع النقيضين وهما (الأنسان واللاإنسان) واجتماع النقيضين أيضاً محال، ففي آخر المطاف لابد ان يصدق الناطق في موردٍ بدون الأنسان، وصدق الناطق بدون الانسان يرفع التساوي بين العينين أي بين الأنسان والناطق، فهل هذا إلاّ خلاف الفرض ؟

وعندئذٍ نأتي ونقول انه لو صدق احد النقيضين على مورد بدون النقيض الآخر للزم خلاف الفرض أي للزم رفع التساوي المفروض بين العينين، واللازم باطل فالملزوم - لو صدق أحد النقيضين بدون النقيض الآخر - مثل اللازم باطل ايضاً، فيثبت نقيضه وهو كل مورد صدق عليه احد النقيضين صدق عليه النقيض الاخر، فمثلاً كل مورد كالشجر اذا صدق عليه احد النقيضين - اللانسان - صدق عليه النقيض الآخر - اللاناطق- أيضاً.

فثبت ان اللانسان يساوي اللاناطق وهذا هو المطلوب.

القانون الثاني ﴿نقيضا الأعم والأخص مطلقاً ايضاً عموم وخصوص مطلقاً ولكن بعكس العينين﴾ أي نقيض الأعم أخص، ونقيض الأخص أعم.

والمناطقة لديهم في هذا القانون مدّعيان أشار المحشي الى كليهما:

المدعى الاول : كل مورد صدق عليه نقيض الأعم صدق عليه نقيض الأخص.

المدعى الثاني : ليس كلما صدق عليه نقيض الأخص صدق عليه نقيض الأعم.

توضيح الدعويين بمثال وهو الحيوان والأنسان - مثلاً - فان بين العينين عموماً وخصوصاً مطلقاً، حيث ان الحيوان أعم والانسان أخص، ونقيض الحيوان اللاحيوان ونقيض الانسان اللاإنسان، وقد ذكروا أنّ بين نقيضيهما ايضاً عموماً وخصوصاً مطلقاً ولكن بعكس العينين أي أن العين (الحيوان) كان أعم، نقيضه اللاحيوان يصير أخص، والعين (الانسان) كان أخص، نقيضه اللا إنسان يصير أعم.

فهنا اللاحيوان أخص واللاإنسان أعم، وقد عرفت في البحث السابق ان مرجع العموم والخصوص المطلق الى قضيتين :

الاولى : موجبة كلية موضوعها الأخص ومحمولها الأعم.

الثانية : سالبة جزئية موضوعها الأعم ومحمولها الأخص.

نأتي الى (القضية الاولى) نقول كلما صدق الأخص (نقيض الأعم- اللاحيوان) صدق الأعم(نقيض الأخص - اللاانسان) أي كل مورد كالشجر مثلاً صدق عليه نقيض الأعم وهو اللاحيوان صدق عليه نقيض الأخص وهو اللاانسان، فيقال الشجر لاحيوان ولاانسان.

نأتي الى القضية الثانية نقول ليس كلما صدق عليه الأعم(نقيض الأخص - اللاانسان) صدق عليه الأخص (نقيض الأعم-اللاحيوان).

أي ليس في كل موردٍ كالفرس مثلاً اذا صدق عليه نقيض الأخص (اللاانسان) صدق عليه نقيض الأعم (اللاحيوان) بل يصدق على الفرس انه حيوان.

والحاصل : هذان مدعيان نريد ان نثبت كل واحدٍ منهما بالدليل.

اثبات المدعى الأول : ﴿كل موردٍ صدق عليه نقيض الأعم صدق عليه نقيض الأخص﴾ أي الموجبة الكلية.

أفاد المحشي (ره) في إثباته ما حاصله : انه لو صدق نقيض الأعم - اللاحيوان - على مورد كالشجر مثلاً بدون نقيض الأخص - اللاانسان - فلا بد ان يصدق نقيض الأعم مع عين الأخص (أي الانسان) حتى لايلزم ارتفاع النقيضين وهما الانسان واللاإنسان، باعتبار ان في هذا المورد - الشجر - صدق اللاحيوان بدون اللاانسان، فلو قلنا ان الانسان ايضاً غير صادق فيه فمعناه ان مورد الشجر لا(الانسان) ولا (اللاانسان) صادقٌ فيه وهذا هو ارتفاع النقيضين، وبما انه محال فلا بد ان يصدق اللاحيوان على الشجر مع الانسان.

وعندما صدق الانسان مع اللاحيوان فيلزم ان يصدق الأنسان بدون عين الأعم أي بدون الحيوان كي لايلزم اجتماع النقيضين وهما الحيوان واللاحيوان،وبما ان اجتماع النقيضين محال فلا محالة ان يصدق في هذا المورد الأنسان بدون الحيوان أي صدق عين الأخص بدون عين الأعم، وهذا خلاف المفروض، فان المفروض المسلَم الصدق ان كل مورد صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان.

وعندئذٍ نأتي ونقول: انه لو صدق نقيض الأعم بدون نقيض الأخص لزم خلف الفرض أي لزم صدق عين الأخص في موردٍ بدون عين

الأعم،واللازم باطل فالملزوم -لو صدق نقيض الأعم بدون نقيض الأخص- مثله في البطلان، فيثبت نقيضه وهو انه في كل مورد صدق عليه نقيض الأعم صدق عليه نقيض الأخص، فمثلاً كل مورد كالشجر مثلاً اذا صدق عليه نقيض الأعم- اللاحيوان - صدق عليه نقيض الأخص - اللانسان - ايضاً، وهذا هو المدعى الاول.

إثبات المدعى الثاني :

﴿ليس كلما صدق عليه نقيض الأخص صدق عليه نقيض الأعم﴾ أي السالبة الجزئية.

وقد افاد (ره) في اثباته ماحاصله : انه بعدما ثبت المطلوب الاول من ان كل مورد صدق عليه نقيض الأعم صدق عليه نقيض الأخص أي كل لاحيوان لاإنسان، فلو كان كل نقيض الأخص هو نقيض الأعم على سبيل الكلية كالاول أي قلنا كل لانسان لاحيوان لكان النقيضان (لانسان،لاحيوان) متساويين لفرض ان الصدق الكلي متحقق من كلا الجانبين، وكون الصدق الكلي متحققاً من الجانبين معناه ان النسبة المتحققة هي التساوي، ونتيجة هذا الكلام ان نقيضي اللانسان واللاحيوان وهما العينان (الانسان والحيوان) متساويان بناءً على القانون الاول من ان نقيضي المتساويين متساويان ايضاً، ومعنى ذلك ان بين الانسان والحيوان نسبة التساوي وهذا خلاف المفروض.

وعليه فاللازم (كون النسبة بين العينين نسبة التساوي) باطل، فالملزوم - كلّما صدق عليه نقيض الأخص صدق عليه نقيض الأعم- مثل اللازم في البطلان، فيثبت نقيضه وهو ليس كل مورد صدق عليه نقيض الأخص صدق عليه نقيض الأعم، وهذا هو المدعى الثاني.

المحاضرة (٢٢)

قال الماتن ﴿والا فمن وجه وبين نقيضيهما تباين جزئي﴾

كان الكلام ولايزال في المطلب الثالث من مطالب مبحث النسب الاربع، ألاَ وهو في بيان النسبة بين نقيضي العينين، وقد عرفت انهم طرحوا قوانين اربعة، انتهينا - بحمد الله تعالى - عن اثنين منها، اما الآن فالكلام في:
القانون الثالث : ﴿نقيضا الأعم والأخص من وجه متباينان تبايناً جزئياً﴾

لأجل ان يتوضح الموضوع والمطلب كاملاً نطرح ثلاثة اسئلة، وهذه الاسئلة على نحو الترتيب :

السؤال الاول : مامعنى التباين الجزئي ؟

الجواب : انهم قالوا ان التباين الجزئي عدم الاجتماع في بعض المواد والموارد، أي التباين في الجملة ومعنى قولهم في الجملة هو عدم الاجتماع في بعض الموارد مع قطع النظر عن الموارد الاخرى سواء اكان الكليان يجتمعان فيها ام لم يجتمعا.

وبكلمة : ان التباين الجزئي - كما ينبأ عن معناه لفظه - عبارة عن البينونة في بعض الموارد وهو البينونة الجزئية، والمقصود ان هذا المقدار أي البينونة في بعض الموارد لازم في صدق معنى التباين الجزئي، فاذا قيل النسبة بين نقيضي الأعم والأخص من وجه التباين الجزئي فمعناه ان البينونة في بعض الموارد لازمة فلا مانع من ان يتحقق مضافاً الى هذا المقدار البينونة الكلية.

السؤال الثاني : هل التباين الجزئي نسبة مستقلة وخامسة من النسب؟

اجاب عنه المحشي (ره) بقوله ﴿<فالتباين الجزئي يتحقق في ضمن العموم الخ >﴾ وحاصله : أنه كلاّ ليس التباين الجزئي نسبة خامسة من النسب، بل انما هو عنوان كلي مشير الى نسبتين من تلك النسب الاربع وهما العموم من وجه والتباين الكلي. والسر في ذلك : ان معنى التباين الجزئي- وهوعدم الاجتماع في بعض الموارد – متحقق في نسبة العموم من وجه باعتبار ان العامين من وجه لايجتمعان في بعض الموارد قطعاً، وهي موارد الافتراق، فان الانسان لايجتمع مع الابيض في الموارد التي يفترق احدهما عن الآخر فيها.

اذن فالمعنى- عدم الاجتماع في بعض الموارد – موجود في نسبة العموم والخصوص من وجه.

وكذلك يتحقق هذا المعنى ويوجد في المتباينين تبايناً كلياً فانه يقال على المتباينين تبايناً كلياً انهما لايجتمعان في بعض الموارد بطريق اولى.ووجه الاولوية ان التباين الكلي سلب الصدق على نحو الكلية فالسلب الجزئي مندرج تحت السلب الكلي، فاذا قلت من باب المثال سلبتُ المائة فان قولك هذا يستلزم بطريق اولى انك سلبت الخمسين.

ومن هذا البيان بانَ أنّ التباين الجزئي عنوان جامع بين التباين الكلي والعموم والخصوص من وجه، فليس للتباين الجزئي وجود مستقل بل هو مفهوم اعتباري ينتزِع عن الجهة المشتركة في هذين القسمين، وإذاً فلا مجال ولاوجه لجعله نسبةً خامسةً ومستقلةً من النسب.

السؤال الثالث : عندما تعرضتم الى بيان النسبة بين نقيضي المتساويين قلتم صريحاً ان النسبة هي التساوي وكذلك في بيان النسبة بين نقيضي العموم المطلق قلتم صريحاً ان النسبة هي العموم والخصوص مطلقاً،

واما عند تعرضكم لبيان النسبة بين نقيضي العموم والخصوص من وجه لِم لم تقولوا ايضاً صريحاً بأن النسبة هي العموم والخصوص من وجه، او تقولوا كذلك التباين الكلي، بل عبرتم بأنّ النسبة بين نقيضيهما التباين الجزئي الذي يوهم انه نسبة خامسة ؟

الجواب : شرع المحشي (ره) في الجواب عن هذا السؤال وبيان النسبة بين نقيضي العموم والخصوص من وجه بقوله ﴿<ثم ان الامرين اللذين بينهما عموم من وجه فقد يكون الخ>﴾ وحاصله : ان النسبة بين نقيضي العموم والخصوص من وجه تختلف بحسب اختلاف الموارد التي فيها العموم والخصوص من وجه بين العينين، فتارةً تكون النسبة بين نقيضيهما ايضاً عموماً وخصوصاً من وجه كالطير والاسود فان بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، كذلك بين نقيضيهما (لاطير، لااسود) ايضاً عموم وخصوص من وجه كما هو واضح. وتارةً اخرى تكون النسبة بين نقيضيهما التباين الكلي كما في الحيوان واللاإنسان، فان بينهما عموماً وخصوصاً من وجه لتصادقهما في الفرس وتفارقهما في زيد وحجر، ولكن بين نقيضيهما (اللاحيوان،الانسان) تباين كلي باعتبار انه لاشي من اللاحيوان بانسان بداهة ان سلب الأعم يستدعي سلب الأخص، كما انه لاشي من الانسان بلا حيوان اذ كل انسان حيوان.

وحينئذ اذا قلنا من اول الامر ان النسبة بين نقيضي العموم والخصوص من وجه عموم وخصوص من وجه فقط لانخرم هذا القانون المنطقي الكلي في الموارد التي كانت النسبة بين نقيضيهما تبايناً كلياً كالحيوان واللاإنسان، ولو قلنا من اول الامر ان النسبة بين نقيضي العموم والخصوص من وجه تباين كلي فقط لانخرم هذا القانون المنطقي في الموارد

التي كانت النسبة بين نقيضيهما ايضاً عموماً وخصوصاً من وجه كالطير والاسود.

فلأجل الحفاظ على كلية القانون بحيث لاينخرم في مورد على اساس ان قوانين المنطق قوانين عامة تشمل جميع الموارد،أتَووقالوا من أول الامر ان النسبة بين نقيضي العموم والخصوص من وجه التباين الجزئي حتى يشمل هذا العنوان الجامع تمام الموارد اعنى التباين الكلي والعموم الخصوص من وجه، فان في موارد التباين الكلي يصدق التباين الجزئي وهكذا في موارد العموم من وجه اذ في كل منهما تصدق البينونة في بعض الموارد.

وهذا هو سبب اختيار المناطقة التباين الجزئي لنقيض العموم والخصوص من وجه.

المحاضرة (٢٣)

قال الماتن ﴿كالمتباينين﴾

كان الكلام في بيان النسبة بين نقيضي العينين، وقد عرفت ان المناطقة ذكروا في هذا المقام قوانين اربعة تقدم الكلام عن ثلاثة منها، اما فعلاً فالكلام في:

القانون الرابع : ﴿نقيضا المتباينين تبايناً كلياً ايضاً تباين جزئي﴾ وهذا القانون قد ذكره الماتن ولولبه بكلمة مختصرة حيث قال ((كالمتباينين)).

ومفردات هذا البحث التي ينبغي الوقوف عليها كي يتجلّى لديكم هذا القانون مفردات ثلاثة : (المفردة الاولى) قول المحشي (ره) ﴿<أي كما ان بين الخ>﴾ فسر المحشي (ره) قول الماتن ((كالمتباينين)) فما غرضه (ره) من هذا التفسير ؟

قالوا إن غرض المحشي من التفسير المزبور دفع الاشكال الوارد على تعبير الماتن في المتن حيث قال ((والا فمن وجه وبين نقيضيهما تباين جزئي)) ثم شبّه هذا بالمتباينين حيث قال ((كالمتباينين)) فأورد عليه اشكال توضيحه : انه ذُكرفي البيان في صيغة التشبيه ان وجه الشبه في المشبَّه به لابد ان يكون معلوماً قبل التشبيه حتى يصح تشبيه المشبَّه بالمشبه به في ذلك الوجه المعلوم، وإلاّ لايقع التشبيه صحيحاً، فمثلاً لو قيل : زيد كالاسد في الشجاعة، هنا ذكروا ان وجه الشبه اعني الشجاعة في المشبَّه به (الاسد) لابد ان يكون معلوماً قبلاً حتى يصح تشبيه زيد به عند المخاطب. بناءاً على هذا الاصل المسلّم عند البيانيين سوف يرد الاشكال على عبارة المصنف من تشبيهه نقيضي العموم من وجه بالمتباينين، وذلك لان وجه الشبه في المقام-

وهو كون النسبة بين النقيضين التباين الجزئي- في المشبّه به وهو (نقيضا المتباينين) لم يكن معلوماً قبل التشبيه، اذ المصنف قبل هذه العبارة لم يتعرض الى نقيضي المتباينين ولم يقل مثلاً ان النسبة بين نقيضي المتباينين تباين جزئي حتى تصير النسبة بين النقيضين والتي هي التباين الجزئي معلومةً قبل التشبيه.

اذن فوجه الشبه في المشبه به - نقيضا المتباينين - لم يكن معلوماً قبلاً حتى يصح تشبيه نقيضي العموم والخصوص من وجه بالمتباينين.

وعليه فكيف صح للمصنف تشبيه نقيضي العموم والخصوص من وجه بالمتباينين وقال ((كالمتباينين)) ؟

أجاب المحشي (ره) عن هذا الاشكال بتفسيره هذا (أي كما ... الخ) وحاصله : ان التشبيه على قسمين (١) التشبيه المستقيم (٢) التشبيه المعكوس.

والاصل الذي ذكره البيانيون (اعني معلومية وجه الشبه في المشبَّه به قبل التشبيه) انما هومعتبر في القسم الاول لا الثاني، وذلك لان التشبيه المعكوس معناه أنْ يذكر المشبَّه بدل المشبَّه به، والمشبه به بدل المشبه فلا يعتبر فيه هذا المعنى اصلاً.

وما نحن فيه - أي التشبيه الذي استعمله المصنف - من قبيل التشبيه المعكوس فان مابعد كاف التشبيه وهو (المتباينين) مشبَّه في الواقع، وماقبلها وهو (نقيضا العموم والخصوص من وجه) مشبَّه به في الحقيقة، فالتشبيه في المقام على نحو العكس.

غاية الامر أن المعتبر في التشبيه المعكوس شرط واحد وهو وجود الاظهرية في البين، هذا هو الشرط الوحيد الذي اشترطوه في التشبيه

المعكوس، والاظهرية في المقام موجودة فان معنى التباين الجزئي وتحققه بين نقيضي المتباينين أليس أظهر منه بين نقيضي العموم والخصوص من وجه.

وبهذا الكلام لايرد الاشكال على عبارة المصنف، انما يرد فيما لو كان التشبيه المستعمل تشبيهاً مستقيماً لامعكوساً كما في المقام.

(المفردة الثانية) قول المحشي (ره) ﴿<فانه لما صدق الخ>﴾ وهذا شروع منه (ره) في بيان ان النسبة بين نقيضي المتباينين تبايناً كلياً كيف تكون تبايناً جزئياً؟

وقد بيّنه ضمن استنتاجات ثلاث:

الأول : اذا صدق كل من العينين مع نقيض عين الآخر صدق كل من النقيضين مع عين الآخر، فمثلاً الانسان والشجر فانهما متباينان تبايناً كلياً، فيستحيل صدق احدهما على الآخر، فلا يقال للانسان انه شجر، واذا لم يصدق الشجر في هذا المورد فلا بد من صدق اللاشجر والالزم ارتفاع النقيضين (الشجر واللاشجر) وهكذا لايقال للشجر انه انسان، فلابد من صدق اللاانسان على الشجر حتى لايلزم ارتفاع النقيضين.

فاذن بهذا البيان يصح لنا ان نقول بانه لابد في المتباينين من صدق كل من النقيضين مع عين الآخر اللاانسان مع الشجر واللاشجر مع الانسان نتيجةً لصدق كل من العينين مع نقيض الآخر.

الاستنتاج الثاني : اذا صدق كل من النقيضين مع عين الآخر فلا يمكن ان يصدق كل من النقيضين مع النقيض الآخر أي اللاانسان مع اللاشجر وكذا العكس، حذراً من اجتماع النقيضين بعد صدق عين الآخر، فان اللاانسان صدق اولاً مع الشجر فلو صدق مع اللاشجر ايضاً يستلزم

اجتماع النقيضين كذلك في المثال الثاني فان اللاشجر صدق مع الانسان فاذا صدق مع اللانسان ايضاً يلزم اجتماع النقيضين.

فاذن الاستنتاج الثاني : لايمكن صدق كل من النقيضين مع النقيض الآخر بعد صدق عين الآخر.

الاستنتاج الثالث : يستنتج إذاً انه لابد من صدق كل من النقيضين بدون النقيض الآخر في الجملة، فلا بد ان يصدق اللاشجر بدون اللانسان وبالعكس وهذا الاستنتاج هومعنى التباين الجزئي اذ لانعني به إلاّ صدق كل من الكليين بدون الآخر في الجملة، وحيث ان كل نقيضٍ كليٍّ ويصدق بدون الآخر فيتحقق هناك التباين الجزئي لامحالة.

فالنتيجة في نهاية الشوط : انه قد ثبت ان النسبة بين نقيضي المتباينين التباين الجزئي.

(المفردة الثالثة) قول المحشي (ره) ﴿<ثم انه قد يتحقق في ضمن الخ>﴾ وهذا جواب منه (ره) لسؤال مقدر تقريبه نظير تقريب السؤال الذي تقدم في البحث السابق وحاصله : انه عندما أتيم الى نقيضي المتباينين لِمَ لم تصرحوا وتقولوا بان النسبة هي التباين الكلي فقط او العموم والخصوص من وجه فقط، بل عبرتم بتعبيرٍ يوهم انه هناك نسبة خامسة وهي التباين الجزئي ؟ اجاب (ره) بما حاصله : ان النسبة بين نقيضي المتباينين لاتكون على وتيرة واحدة في تمام الموارد، بل تختلف فيها، فتارة تكون النسبة بين نقيضي المتباينين أيضاً التباين الكلي كالموجود والمعدوم، فان بين نقيضيهما (اللاموجود واللامعدوم) تبايناً كلياً أيضاً، وأخرى تكون النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه كالأنسان والحجر فانهما

متباينـان تباينـاً كليـاً لكـن بـين نقيضـيهما (اللاإنسـان واللاحجـر) عمـوم وخصوص من وجه.

وحينئذٍ اذا قلنا من أول الأمر أن النسبة بين نقيضي المتباينين تبايناً كلياً هي التباين الكلي فقط لانخرم هذا القانون الكلي المنطقي في الموارد التي كانت النسبة بين نقيضي المتباينين عموماً وخصوصاً من وجه. ولو قلنا من أول الأمر أن النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه لانتقض بالموارد التي كانت النسبة بين نقيضي المتباينين تبايناً كلياً أيضاً التباين الكلي.

فلأ جل الحفاظ على كلية القانون المنطقي وعدم إنخرامه في أي موردٍ قالوا رأساً ومن أول الأمر أن النسبة بين نقيضي المتباينين التباين الجزئي حتى يشمل هذا العنوان جميع الموارد من دون إنتقاض بأي موردٍ فيصلح حينئذٍ أن يكون قانوناً منطقياً.

ثم نأتي إلى توضيح بعض عبارات الحاشية :-

قوله (ره) < هذا > هذه الكلمة يذكرها المصنفون في عباراتهم للخروج من كلام إلى كلام آخر، وهذه الكلمة تحتمل فيها إحتمالات :

الأول : أنها فاعل للفعل (يصح) في قوله [<حتى يصح في الكل هذا>].

الثاني : أنها مفعول لفعل أمرٍ مقدر تقديره (خذ أو إعلم).

الثالث: أنها خبر لمبتدأ محذوفٍ، التقدير (الأمر هذا) أو (المطلب هذا).

الرابع : أنها مبتدأ لخبر محذوف، التقدير (هذا كما ذكر).

الخامس : أن الهاء فيها إسم فعل بمعنى (خُذْ) وذا مفعولها أي ((خُذْذا))

قوله (ره) <واعلم أيضاً أن المصنف أخّر الخ > قوله أيضاً باعتبار أن هذا الموضوع اللاحق كالسابق راجع إلى دفع ما أُورد على الماتن وهو أنه لِمَ أخّر نقيضي المتباينين عن بيان العينين مع انه بيّن نقيض كل قسم بعده كما عرفت ؟ يجيب المحشي (ره) بأن الماتن إنما أخّر ذكر نقيض التباين الكلي لوجهين:

الوجه الأول : قصد الأختصار وذلك لأنه من الواضح لوكان يقول في ابتداء البحث في المتباينين ((وبين نقيضيهما تباين جزئي)) وفي آخر البحث في العموم من وجه أيضاً يقول ((وبين نقيضيهما تباين جزئي)) لاستلزم التفصيل في العبارة والتكرار فيها وهذا خلاف ما عليه الماتن في كتابه من الاختصار والأيجاز، فروماً للأختصار أخّر تلك العبارة الى آخر البحث كي يدمجها مع نقيضي العموم والخصوص من وجه في جملةٍ واحدة كما صنع الآن.

الوجه الثاني : لأجل توضيحه ينبغي ذكر مقدمة وهي أن لكل جنسٍ ثلاث إعتبارات بحسب تصور مفهومه :

(أحدها) تصور مفهومه من حيث هو مجرداً عن كل ماعداه، كتصور نفس مفهوم الحيوان. (ثانيها) تصوره من حيث وجوده في ضمن فردٍ خاص منه. كما إذا أردت تصور الحيوان الموجود في ضمن الأنسان.(ثالثها) تصوره من حيث وجوده في ضمن تمام أفراده لا خصوص فرد معين.

فنقول : أن تصور الجنس بحسب الفرض الأول لا يحتاج إلى تصور شيء آخر غير مفهومه أصلاً فيصح لنا تصور الحيوان بمفهومه من دون النظر إلى افراده، فانه جسم نام متحرك حساس. وتصوره بحسب الفرض الثاني يحتاج إلى تصور ذلك الفرد الذي أريد تصور الجنس في ضمنه ففي المثال إذا أردنا تصور الحيوان بقيد أنه موجود في ضمن الأنسان فلابد أن نعرف الأنسان أولاً حتى تحصل لنا المعرفة بالحيوان الموجود في ضمن الأنسان. وأما في الفرض الثالث فلابد أن نعرف جميع الأفراد حتى تحصل لنا المعرفة بالحيوان الموجود في ضمن تمام أفراده، وهكذا إذا أردنا تصور الجنس في ضمن أحد أفراده لا بعينه فيجب أن نعرف تمام الأفراد حتى يصح لنا العلم بالحيوان الموجود في ضمن أحد أفراده لا على التعيين.

إذا عرفت هذا فنقول التباين الجزئي جنس للعموم من وجه والتباين الكلي، وتصوره بنفسه من دون النظر إلى شيء لا يحتاج إلى تصور شيء أصلاً ضرورة إمكان تصور مفهوم التباين الجزئي من دون النظر إلى فرديه، فانه البينونة الجزئية أي في بعض الموارد، ولكن من المعلوم أن غرض المحشي (ره) ليس في المقام ذلك كيف والحال أن النسب أربعة وليس من جملة النسب التباين الجزئي. وأيضاً ليس المقصود من التباين الجزئي هو من حيث وجوده في ضمن أحد فرديه معيناً، فلا نريد معرفة التباين الجزئي الموجود في ضمن التباين الكلي فقط أو في ضمن العموم من وجه فقط، ولوكان المقصود هذا لما توقف تصوره إلا على ذلك الفرد المخصوص.

بل الغرض في المقام معرفة التباين الجزئي من حيث وجوده في ضمن العموم من وجه أو التباين الكلي لا بعينه، فالمقصود تصوره بحسب

تحققه في ضمن أحد فرديه ولكن لا على التعيين ومجرداً عن خصوصية أحدهما.

وحينئذٍ يجب أن نعرف فرديه وهما العموم من وجه والتباين الكلي قبلاً وأولاً، فلا يمكن للمصنف ولا يتيّسر له أن يذكر نقيضي المتباينين بعد ذكرهما أعينهما لعدم ذكر كلا فردي التباين الجزئي فانه وان ذكر هناك أحد فرديه وهو التباين الكلي الا أنه لم يذكر هناك فرده الآخر وهو العموم من وجه.

وبالجملة : أن المراد من هذه العبارة ﴿<أن تصور التباين الجزئي من حيث أنه مجرد عن خصوص فرديه موقوف ... الخ>﴾ ليس حيثية المفهوم يعني أن تصور التباين الجزئي من حيث المفهوم موقوف على تصور فرديه كليهما، ضرورة أن تصور العام من حيث المفهوم وبما هو عام لايتوقف على شيء من افراده نظراً إلى أنه مفهوم معين مستقل بحدوده وأجزائه ولا ربط لمفهومه بالأفراد، فالحيوان ـ مثلاً ـ من حيث الحيوانية لم يتوقف بتاتاً على تصور الأنسان والبقر و نحوهما.

بل إنما المقصود هو التجرد من حيث الوجود والتحقق يعني أن تصور التباين الجزئي من حيث وجوده وتحققه في ضمن أحد فرديه لا على التعيين ومجرداً عن خصوصية أحدهما متوقف على تصور كلا فرديه، بداهة أن تصور العام من حيث وجوده في الخارج موقوف على تصور أفراده، اذ لا وجود للعام سوى وجود أفراده المتحققة في الخارج، فالحيوان ـ مثلاً ـ من حيث وجوده وتحققه في ضمن أفراده لابعينها متوقف تصوره على تصور تمام أفراده أولاً.

المحاضرة(٢٤)

قال الماتن ﴿وقد يقال الجزئي للأخص من الشيء وهو أعم﴾

يقع الكلام في هذه العبارة عن فقرتين :

الفقرة الأولى :في قول الماتن ((وقد يقال الجزئي للأخص من الشيء))

الفقرة الثانية : في قوله ((وهو أعم))

الفقرة الأولى : يريد الماتن من هذه الفقرة أن يبين مطلباً وهو أن لفظ الجزئي على قسمين :

(القسم الأول) الجزئي الحقيقي ،(القسم الثاني) الجزئي الأضافي.

الجزئي الحقيقي: ما كان يمتنع فرض صدقه على كثيرين مثل زيد، بكر ... و إلى الآن كان الكلام فيه.

الجزئي الأضافي : ما كان يطلق على الأخص من شيء، مثل (زيد) فهو أخص من شيء وهو الأنسان، فـ(زيد) كما أنه جزئي حقيقي بالمعنى المتقدم كذلك جزئي إضافي بإعتبار أخصيته من الأنسان، فانه يندرج تحت مفهومٍ كلي أوسع منه دائرة وهو الأنسان.

ومثل (الأنسان) فانه جزئي إضافي بالنسبة إلى الحيوان، باعتبار أنه أخص من الحيوان كما لا يخفى.

والى هذا المطلب يشير المحشي (ره) بقوله ﴿<يعني أن لفظ الجزئي كما يطلق ... إلى قوله وعلى الثاني بالأضافي>﴾ هذا بالنسبة إلى الفقرة الأولى من المتن.

الفقرة الثانية : قوله ((وهو أعم)) هذا هو المطلب الثاني الذي استهدفه الماتن في كلمته هذه، وحاصله : أن في المقام إحتمالين، إحتمالاً أبداه الشيخ المحشي (ره) حول هذه العبارة واحتمالاً أبداه بعض مشايخه (ره).

الأحتمال الأول : والذي ذكره المحشي (ره) إرجاع الضمير (هو) في قول الماتن ((وهو أعم)) الى الجزئي الأضافي (أي الجزئي الذي بمعنى الأخص من شيء)، وعليه يكون كلام الماتن ((وهو أعم)) مسوقاً لبيان النسبة صريحاً بين قسمي الجزئي.

توضيح ماأفاده المحشي : أن النسبة بين الجزئي الحقيقي والأضافي نسبة العموم والخصوص مطلقاً حيث قال ﴿<والجزئي بالمعنى الثاني ـ أي الأضافي ـ أعم منه بالمعنى الأول أي الحقيقي>﴾ وذلك لأن كل جزئي حقيقي مندرج تحت مفهوم كلي عام وبسبب إندارجه تحت مفهوم عام أوسع منه دائرةً سوف ينطبق عليه معنى الأضافي وعنوانه، فاذاً كل جزئي حقيقي ينطبق عليه عنوان الجزئي الأضافي ولا عكس أي وليس كل جزئي إضافي هو جزئي حقيقي، وذلك لأن الجزئي الأضافي قد يكون كلياً بحد نفسه كالأنسان ـ مثلاً ـ بالنسبة إلى الحيوان، فان الأنسان بسبب إندراجه تحت مفهوم أوسع منه دائرةً وهو الحيوان ينطبق عليه عنوان الجزئي الأضافي الا أنه ليس بجزئي حقيقي بل كلياً كما لا يخفى، فليس كل جزئي إضافي جزئياً حقيقياً.

ونتيجة الكلام : أن كل جزئي حقيقي جزئي إضافي ولا عكس، فالنسبة حينئذٍ هي العموم والخصوص مطلقاً.

هذا الذي إستفاده المحشي ـ من أن النسبة بين قسمي الجزئي العموم المطلق ـ قد ذهب إليه جمع غفير من المناطقة.

لكن أشكل بعضهم في المقام بما حاصله:أن النسبة بينهما هي العموم من وجه لتصادقهما في مثل زيد فانه جزئي حقيقي وإضافي كما هو معلوم عندك، وتفارق الجزئي الحقيقي عن الأضافي في لفظ الجلالة (الله تعالى) فانه جزئي حقيقي الأ أنه ليس بجزئي إضافي أي أنه تعالى غير مندرج تحت مفهوم عام، اذلو قلنا بذلك لزم منه التركيب في ذاته تعالى المقدسة من الجهة المشتركة أعني الجنسية والجهة الخاصة أعني الفصيلة، مع أن الباري عز وجل منزه عن التركيب، فإذاً في لفظ الجلالة الجزئي الحقيقي صادق وأما الأضافي فغير صادقِ. وتفارق الجزئي الأضافي عن الحقيقي في مثل الأنسان ونحوه من المفاهيم الكلية المندرجة تحت كلي آخر فهو إضافي لا حقيقي.

فاذن النسبة بين الحقيقي والاضافي تكون العموم من وجه.

أجاب المحشي (ره) عن هذا الاشكال بقوله ﴿<وأقله المفهوم والشيء والأمر>﴾ وحاصله : أن ماذكر تموه في لفظ الجلالة صحيح إذا اندرج ذاته تعالى تحت مفهوم عام ذاتي له ولغيره فإنه سوف يلزم التركيب في ذاته تبارك وتعالى، كاندراج زيد تحت الأنسان أو الأنسان تحت الحيوان، دون ماإذا اندرج تحت مثل عنوان المفهوم أو الشيء أو الأمر من المفاهيم الاعتبارية الانتزاعية، فانه تعالى لا أقل هو مفهوم من المفاهيم،شيء من الاشياء، أمر من الأمور.

فتحصل أن كل جزئي حقيقي مندرج تحت مفهوم كلي وان كان من المفاهيم الاعتبارية الانتزاعية التي لا تكون ذاتيةً لما تحتها من الأفراد.

وعليه فتكون النسبة بين الجزئي الحقيقي والأضافي هي العموم المطلق، لأن (الله) تعالى أيضاً مندرج تحت مفهومٍ عامٍ، وما ذكره المستشكل لا يمكن المساعدة عليه

الأحتمال الثاني : والذي ذكره بعض أساتيذه (ره)ـ وهو الشيخ جمال الدين (ره)ـ وهو إرجاع الضمير (هو) في قوله الماتن ((هو أعم)) إلى لفظ الأخص، وعلى هذا لا يكون كلام الماتن ((هو أعم)) مسوقاً لبيان النسبة صريحاً بين قسمي الجزئي، ولكن يعلم بيان النسبة بينهما ضمناً في الكلام.

وإلى هذا الأحتمال أشار المحشي بقوله ﴿<ولك أن تحمل قوله وهو أعم على جواب سؤال مقدر الخ>﴾ وحاصل السؤال المقدر الوارد على الماتن : أنه أيها الماتن الأخص الذي عرفناه سابقاً في مبحث النسب الأربع هو الكلي الذي يحمل عليه كلي آخر حملاً كلياً، ولا يحمل هو على ذلك الكلي الآخر حملاً كلياً، فالأخص كالأنسان ـ مثلاً ـ كلي يصدق عليه كلي آخر وهو الحيوان صدقاً كلياً فيقال (كل انسان حيوان) ولا يصدق هوـ الأنسان ـ على ذلك الكلي الآخر صدقاً كلياً فلا يقال (كل حيوان إنسان) وهذا مما يعني أن الأخص الذي عُرِف آنفاً لا يكون إلاّكلياً، والحال أنك أيها الماتن عرفت الجزئي الأضافي بأنه الأخص، فحينئذ يلزم ـ بمقتضى التعريف ـ أن يكون الجزئي الأضافي دائماً كلياً، على أساس تعريفك له بالأخص، وقد مّر سابقاً أن الأخص لا يكون إلاّ كلياً، والحال أن الأمر ليس كذلك،فان الجزئي الاضافي لا يكون كلياً دائماً بل قد يكون جزئياً حقيقياً.

وعلى هذا فتفسير الماتن الجزئي الأضافي بالأخص بهذا المعنى الذي عرفناه سابقاً من قبيل تفسير الأعم بالأخص، أي تفسير الأعم- وهو الجزئي الأضافي باعتبار شموله لفردين هما الجزئي الحقيقي والكلي - بالأخص الذي يكون شاملاً لفردٍ واحدٍ وهو الكلي. وتفسير الأعم بالأخص باطل كما سيأتي في مبحث التعريف بل لابد أن يكون المعرِّف مساوياً للمعرَّف مصداقاً، والأخص فاقد لهذا العنصر.

فأجاب الماتن عن هذا السؤال المقدر بقوله ((وهو أعم)) وحاصله:أن الأخص المذكور هنا في تعريف الجزئي الأضافي أعم من الأخص الذي عرفناه سابقاً في مبحث النسب الأربع، فان الأخص هنا بمعنى المفهوم الأخص من شيء بينما أن الأخص هناك كان بمعنى الكلي الأخص، ولاخفاء أن المفهوم الأخص أعم من الكلي الأخص لشمول الأول للجزئي الحقيقي أيضاً مثل (زيد) فانه مفهوم أخص من الأنسان، بخلاف الأصطلاح الثاني فانه يشمل الكلي فقط.

وعلى هذا فلا يكون تفسير الأعم بالأخص بل تفسير الأعم بالأعم فالتفسير بالمساوي وهو صحيح.

فالحاصل : أنه على هذا المعنى لا يكون كلام الماتن ((وهو أعم)) مصوغاً لبيان النسبة بين قسمي الجزئي صريحاً، وانما مصوغ لدفع إشكال مقدر.

ولكن يعلم النسبة بينهما ضمناً، فانه من حصيلة الكلام السابق - كون الأخص ههنا أعم من الأخص بالمعنى السابق - يُعلم أن الجزئي الأضافي أعم من الجزئي الحقيقي، وذلك لأن الأخص هنا الواقع معرِّفاً ومفسِّراً بعد أن كان أعم من الكلي والجزئي الحقيقي، فالجزئي المعرَّف

(أعني الأضافي) ايضاً يكون أعم على أساس أن عمومية المفسّر (الأخص) مستلزمة لعمومية المفسَّر (الجزئي الأضافي) فيكون الجزئي الأضافي بطبيعة الحال أعم من الحقيقي لأختصاص الجزئي الحقيقي بغير الكلي، فتكون النسبة بينهما هي العموم والخصوص مطلقاً. وإذاً عُلم بيان النسبة بينهما بناءاً على هذا الأحتمال الثاني ضمناً لا صريحاً.

ثم نعرج على توضيح بعض كلمات الحاشية :-

قوله((ره)) < كما يُطلق >أي فيما سبق عند قول الماتن ((والمفهوم إن امتنع الخ)) والمراد به الجزئي الحقيقي لا الأضافي وذلك بقرينة مقابلته للكي إذ الجزئي الأضافي قد يكون كلياً.

قوله((ره)) < وعلى الأول يقيد بقيد الحقيقي وعلى الثاني بالأضافي >سمي الجزئي الحقيقي حقيقياً وذلك لأن جزئيته بالنظر الى ذاته وحقيقته لا بلحاظ أمر آخر ، بخلاف الجزئي الأضافي فان جزئيته بلحاظ أمرِ آخر وبالأضافة إليه، وإلاَ بالنظر الى ذاته فقد يكون كلياً.

قوله((ره)) < وأقله المفهوم والشيء والأمر> أي وأقل ذلك المفهوم العام في إندراج الجزئي الحقيقي تحته، وقد عرفت تفصيلاً أن قوله هذا دفع لأشكالٍ يرد في المقام.

قوله((ره)) < إلتزاماً > المراد ضمناً في مقابل صريحاً، لا المراد به الألتزام المنطقي فافهم.

المحاضرة (٢٥)

قال الماتن ﴿الكليات خمس﴾

الكلام في مبحث الكليات الخمس، وقبل الدخول في بيان المرام من كل واحد منها، نقف على نقطتين وقف عليهما المحشي ((ره)) :

(النقطة الأولى) في تفسيره(ره) لفظ (الكليات) الوارد في المتن بقوله ﴿أي الكليات التي لها أفراد... الخ ﴾كأن المحشي (ره) يقول أن الكليات المنحصرة في هذه الخمسة ليست مطلق الكليات وإنما الكليات التي لها أفراد بحسب الأمر والواقع، فما هو سبب تفسير المحشي (ره) في المقام ؟

إعلم أن الكليات على ثلاثة أقسام :.

القسم الأول : الكليات التي لها أفراد في الذهن والخارج معاً من قبيل: الأنسان، الحمار، الفرس،...وغيرها، فان الأنسان ـ مثلاً ـ كلي ذو أفرادٍ في الذهن باعتبار أن العقل يفرض له ويتصور له أفراداً في الذهن يصلح ذلك الكلي الأنطباق عليها، وله أفراد ومصاديق في الخارج أيضاً كما هو واضح.

وبكلمة : أن كل ماله أفراد في الخارج بطبيعة الحال له أفراد في الذهن أيضاً.

القسم الثاني : الكليات التي لها أفراد في الذهن فقط وليست لها أفراد في الخارج أصلاً من قبيل مفاهيم :شريك الباري، العنقاء،إجتماع النقيضين ... ونظائرها، فانها مفاهيم كلية لها أفراد في الذهن بحسب فرضية العقل، ولكن ليست لها مصاديق في الخارج.

القسم الثالث : الكليات التي ليست لها أفراد لا في الذهن ولا في الخارج، وهذه هي المسماة بالكليات الفرضية، وهي المفاهيم الكلية التي

يعتبرها المُعتَبِر ويفرضها الفارض ولا يكاد يحرز لها واقعية دون وعاء الفرض والأعتبار من قبيل: اللاشيء، اللاممكن، فان كلُ ما يفرض في الذهن كان أم في الخارج هو شيء لا انه لا شيء، هو ممكن لا أنه لا ممكن، فاذاً اللاشيء واللاممكن يكونان مجرد فرضٍ واعتبار، أي فرضنا لا شيء، فرضنا لا ممكن.

والمبحوث عنه في المقام انما هو القسم الأول والثاني أي الكليات التي لها أفراد إما في الخارج أو في الذهن، فلذا ردّد المحشي (ره) في أفراد نفس الأمر بقوله ﴿في الذهن أو في الخارج﴾ هذه الكليات إذا نسبنا ها إلى أفراد ها لا تخلوا عن أحد هذه الأنواع الخمسة (أعني النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام) وأما كليات القسم الثالث فهي خارجة عن محل البحث اذ ليست لها أفراد حتى ننسبها إلى الأفراد ونحصل على تلك الأنواع الخمسة. فمن أجل ذلك قالوا أن الألف واللام في قوله ((الكليات)) للعهد الخارجي لا الأستغراق، اذ لو قلنا أنها للأستغراق لعمّمنا الأقسام جميعاً حتى القسم الثالث والحال أنه خارج عن حريم البحث كما عرفت. ومن هذا البيان أتضح لك جيداً سبب تفسير المحشي (الكليات) بقوله ﴿أي الكليات التي لها أفراد بحسب الأمر﴾ وهو أن الألف واللام في الكليات للعهد الخارجي لا للأستغراق، أي الكليات المعهودة عند المناطقة بالبحث عنها وهي الكليات الواقعية والنفس الأمرية التي لها أفراد في الذهن أو في الخارج، أما الكليات الفرضية التي هي مجرد فرض ولا مصداق لها لا في الخارج ولا في الذهن فلا يتعلق بالبحث عنها غرض معتدبه عند المناطقة فتكون خارجةً عن محل البحث،اذ ليس لها أفراد حتى ننسب الكليات الفرضية إلى أفرادها كي نحصل على هذه

الكليات الخمس. وملخص القول : أن تفسير المحشي (ره) يعني أن الكليات الواقعية التي لها أفراد هي التي تكون منحصرةً في هذه الخمسة.

(النقطة الثانية) في بيان الدليل على إنحصار الكليات في الخمس. بيّن ذلك المحشي (ره) بقوله ﴿<ثم الكلي إذا نسب الخ>﴾ وحاصل ما أفاده : أن الكلي إذا نسب إلى أفراده المتحققة في نفس الأمر والواقع ـ سواءً أكانت متحققة في الخارج أيضاً كالأنسان والبقر وغيرهما، أم كانت منحصرة في الذهن كالمعقولات الثانية المنطقية التي هي من أهم مباحث المنطق ومعظمها ـ لا يخلو اما أن يكون عين حقيقة تلك الأفراد أو جزء حقيقتها أو خارج عن حقيقتها ولا رابع له. الأول قسم واحد والثاني قسمان والثالث أيضاً قسمان.

أ:فإن كان الكلي عين حقيقة تلك الأفراد فهو المسمّى بـ(النوع) مثل الأنسان بالنسبة إلى أفراده، فانه من الواضح أن الأفراد (زيد، بكر،...)ليست لها ماهية ما وراء ماهية الأنسان، فما هيتها هي ما هية الأنسانية، اذاً فما هية الأنسان الكلي وحقيقته عين حقيقة تلك الأفراد المتحققة في الخارج.

ب: وأما إن كان الكلي جزء حقيقة الأفراد فهو على قسمين : إما أن يكون ذلك الجزء جزءاً مشتركاً بين أفراد هذه الحقيقة وبين أفراد غيرها فهو المسمى بـ (الجنس) مثل الحيوان بالنسبة الى الأنسان فانه جزء حقيقة أفراده المتحققة في الخارج كما لا يخفى، وهو جزء مشترك بين أفراد حقيقة الأنسان وافراد غيرها من سائر أفراد الحيوانية من قبيل الغنم والفرس ونحوهما.

وإما ألا يكون كذلك بل كان جزءاً مختصاً ومميزاً لأفراد تلك الحقيقة عما عداها فهو المسمى بـ (الفصل) مثل الناطق بالنسبة الى الأنسان

فانه جزء مختص بأفراد حقيقة الأنسانية ويميِّزها عن جميع المشاركات لها في الجنسية.

وهذه الأنواع الثلاثة (النوع، الجنس، الفصل) تسمى في الأصطلاح بالكليات الذاتية (والتي تعني الكليات التي بإنتفاءها ينتفي أصل الماهية) في مقابل الكليات العرضية.

ج: وأما الكلي الخارج عن حقيقة تلك الأفراد فهو المسمّى بـ(العرضي)و هوعلى قسمين :

إما أن يكون هذا الخارج عن حقيقة الأفراد مختصاً بأفراد حقيقة واحدة وعارضاً على حقيقة واحدةٍ فهو المسمى بـ(الخاصة) مثل الضاحك فانه مختص بأفراد حقيقة واحدة وهي حقيقة الأنسانية ولم يكن عارضاً على أفراد البقر والفرس وغيرهما من سائر أفراد الحيوان. واما ألاّ يكون مختصاً بأفراد حقيقة واحدة، بل يعرض على أفراد تلك الحقيقة وعلى غيرها فهو المسمى بـ(العرض العام) مثل الماشي فانه يعرض على أفراد حقيقة الأنسان وعلى أفراد غير تلك الحقيقة من افراد الغنم والفرس وماشاكل ذلك.

والحاصل : أن الكلي إما ذاتي واما عرضي، والذاتي إما أن يكون عين حقيقة الأفراد أو جزء حقيقتها، و الأول هو (النوع)، والثاني إما أن يكون جزءاً مشتركاً فهو(الجنس) واما أن يكون مختصاً فهو (الفصل)، والكلي العرضي إما أن يكون مختصاً بأفراد حقيقةٍ واحدةٍ فهو (الخاصة) أو لا يكون كذلك فهو (العرض العام)

ثم نأتي إلى توضيح بعض العبارات :-

قوله (ره) < بحسب نفس الأمر > اذا قيل الأمر الواقعي أو النفس الأمري فالمراد به هوما كان واقعه غير منوطٍ باعتبار مُعْتَبِر أو فرض

فارض سواء أكان له وجود في الخارج أم لا.

مثال الأول كالأنسان فانه موجود في الخارج بوجود أفراده أيضاً مضافاً إلى أنه أمر لا يناط واقعه بالأعتبار والفرض.

مثال الثاني كالملازمات الواقعية بين طرفي الشرطية نحو قوله تعالى ((لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا)) على أساس أن الملازمة بين تعدد الآلهة والفساد أمر لايناط واقعه بالفرض والاعتبار مع أنها ليست موجودةً خارجاً.

وقد بانَ من هذا معنى الكليات الواقعية والنفس الأمرية وأنها مفاهيم كلية يدركها العقل ولا يُرى واقعها قائماً بالأعتبار والفرض بحيث لاَموْطن لها إلاَّ الأعتبار والفرض.

قوله(ره) < فلا يتعلق بالبحث عنها غرض معتدبه > لا بأس بتبيان أنَّ غرض المنطقي كيف يتعلق بالكليات الواقعية والنفس الأمرية التي لها وجود في الخارج والذهن جميعاً أو الذهن فقط دون الكليات الفرضية التي لاوجود لها أصلاً لا ذهناً ولاخارجاً.

أجاب بعض المحققين(ره) في هذا المجال بأمرين :

الأول وحاصله : أن الهدف الأساسي من دراسة هذا الفن ـ كما عرفت- هو صون الذهن عن الخطأ في الفكر عند إستخدام قانون كلي للتطبيق على جزئياته من اجل إستفاده أحكامها منه، واذا كان الكلي مما ليس له أفراد ذهنية ولا خارجية فأي فائدة للبحث عن حاله سوى مجرد العلم بذاته من دون أن يقع في طريق إستفادة أحكام جزئياته في حين أن هذا هو الغرض الأهم من بحث الكليات وتحقيقها.

الثاني حاصله :أنه سيأتي عن المحشي (ره) في بحث القضايا أن القضية الطبيعية من حيث هي هي بما أنها غير موجودة خارجاً فلا كمال في معرفة أحوالها، وعليه فاذا كانت كذلك فبطريق أولى لا كمال في معرفة الكليات الفرضية، وجه الأولوية : أن القضية الطبيعية وان كانت غير موجودة خارجاً إلا انها من الكليات الواقعية بل الذهنية بخلاف الفرضية فلا واقع لها أصلاً لا ذهناً ولا خارجاً فهي أولى بعدم تعلق الغرض المعتد به بالبحث عنها.

قوله (ره) < ويقال له العرض > المقصود به العرضي بياء النسبة،اذ هناك فرق بين العرض والعرضي وهو أن العرض غير قابل للحمل على الذوات كالبياض مثلاً ـ فلا يقال: الثوب بياض، القلم بياض ...، وأما العرضي فهو القابل للحمل على الذوات كالأبيض ـ مثلاً- فيقال : الثوب أبيض ونحوه ، والمقام أي الكليات الخمسة كلّها محمولات على موضوعاتها على ماسيأتي من تعاريفها، فاذن لابد وأن يكون المراد هو العرضي أي القابل للحمل.

هذا كلُّه بناءً على نسخة (العرض) بدون ياء النسبة. وأما بناءً على بعض النسخ الأخرى من وجود (العرضي) مع ياء النسبة فالأمر واضح،باعتبار أن إطلاق العرضي على الضاحك والماشي ونحوهما إطلاق حقيقي وصحيح.

قوله(ره) < فهذا دليل انحصار الخ> الحصر في المقام حصر عقلي،لأنه قد بُيّن دليل الحصر بنحو النفي والأثبات.

المحاضرة (٢٦)

قال الماتن ﴿الأول الجنس وهو المقول على الكثرة المختلفة الحقائق في جواب ما هو﴾

كان الكلام في الكليات الخمسة، بعد أن بيّنها الشارح (ره) إجمالاً، يشرع المصنف الآن ببيانها واحداً واحداً ويعرّف كل واحد من تلك الكليات بهذه التعاريف التي سيذكرها في المتن، وأول ماشرع به هو الجنس.

والبحث في الجنس من عدة نقاطٍ :

النقطة الأولى :في تعريف الجنس.

النقطة الثانية :في بيان السر في تقديم الماتن الجنس على سائر الكليات.

النقطة الثالثة : في قول المحشي ﴿<ماهو سؤال عن تمام الحقيقة>﴾.

النقطة الرابعة : في قوله (ره) ﴿<فان أقتصر في السؤال ... الخ>﴾.

النقطة الخامسة :في بيان أقسام الجنس.

أما النقطة الأولى ـ ففي تعريفه:

عرف الماتن الجنس بأنه الكلي المقول ـ أي المحمول ـ على الكثرة المختلفة الحقائق في جواب ما هو. وعليه ففي عبارة المصنف ((المقول الخ)) لابد من تقدير لفظ الكلي، وذلك لأن المَقْسَم في المقام انما هو الكلي، ومن المعلوم اعتبار المقسم في تمام الأقسام ومن جملتها الجنس فيعتبر فيه.وإنما حذفه المصنف في المتن فبلحاظ شهرته وقرينية إعتبار المَقْسَم (الكلي) في جميع الأقسام.

وعلى ضوء هذا فـ(الكلي) بمنزلة الجنس في الكليات، وقوله ((المقول على الكثرة المختلفة الحقائق)) هو القيد الأول وبه خرج النوع، لما سيأتي من أن النوع انما يحمل على الكثرة المتفقة الحقيقة.

وقوله ((في جواب ماهو)) هو القيد الثاني في التعريف وبه إحترز عن الفصل والخاصة والعرض العام، بلحاظ وقوع هذه الكليات الثلاثة في جواب (أي شيء) غاية الأمر أنه هناك كلام وبحث في أن هذه التعاريف للكليات الخمسة هل هي تعاريف حقيقية أو شروح إسمية، هذا مما وقع الخلاف فيه وحاصله أنه هنا رأيان:

الرأي الأول : المشهور بينهم ـ على ما في كثير من كتبهم ـ على أنها شروح إسمية، على أساس أن التعاريف الحقيقية انما هي للموجودات بينما هذه الكليات أمور إعتبارية، فان معنى الجنسية ليس موجوداً من الموجودات بل صرف إصطلاح، فليس التعريف حينئذ تعريفاً حقيقياً.

وعليه فلا يعتبر في هذه التعاريف ذكر الذاتي وتمييز الفصل من الجنس والذاتي من العرضي، بل الذي يعتبرإنما هو مجرد ما يُفْهِمُ المراد.

الرأي الثاني : ذهب جمع ـ منهم المصنف في السعدية ـ الى أنها تعاريف حقيقية، غاية الأمر أنها رسوم لاحدود، ووجهه انهم أخذوا في هذه التعاريف وقوعها في جواب (ماهو) مثلاً،وهذا الوقوع والحمل أمر عرضي، في حين أن التعريف الحدي تعريف بالذاتي لا بالعرضي.

واما النقطة الثانية ـ ففي بيان سر تقديم الجنس على سائر الكليات أما تقديمه على النوع فلأن الجنس جزء من النوع، فالأنسان ـ مثلاً ـ نوع مركب من جزءين الجنسية والفصلية، فالجنس جزء من النوع، والجزء مقدم على الكل طبعاً فقُدِّم بالوضع موافقةً للطبع. ما معنى التقدم بالطبع ؟ يعني

أن يكون الشيء المتقدم بحيث يستحيل وجود المتأخر وتحققه بدونه - المتقدم - ولكن لا بمعنى العلية أي لا يكون المتقدم علةً لحصول المتأخر مثل مراتب العدد المتقدمة بالنسبة الى المتأخرة منها، فتحقق الاثنين مثلاً لا يمكن بدون الواحد لكنه ليس كلما تحقق الواحد تحقق الاثنان.

فالواحد مُقَدم طبعاً بمعنى استحالة تحقق الاثنين بدون الواحد، ولكن الواحد ليس علة لحصول الاثنين.

وفي المقام كذلك فان الجنس إنما قدم على النوع فلأنه مقدم طبعاً باعتبار أن النوع يستحيل تحققه بدون تحقق الجنس فلا يمكن أن تتحقق الإنسانية بدون تحقق الحيوانية.

فاذن الجنس مقدم على النوع طبعاً لذا قدمه الماتن وضعاً موافقة للطبع.وأما تقديمه على الفصل فلأحتياجنا في معرفة الفصل القريب منه والبعيد إلى الجنس، فان معرفة الفصل متوقفة على معرفة الجنس، فلابد وأن يقدم الجنس أولاً.

وأما تقديمه على الخاصة والعرض العام فالأمر واضح وذلك لأن الخاصة والعرض العام خارجان عن الماهية بينما أنه جزئها، والبحث أولاً يكون عن الجزء الداخل في الماهية ثم البحث عن الخارج عنها.

وأما النقطة الثالثة - ففي قول المحشي ﴿<ما هو سؤال عن تمام الحقيقة>﴾ عرفتم في منطق الشيخ المظفر (ره) أنه هناك أحد عشر أداة من الأدوات التي يسأل بها،الا أن أساس هذه الأدوات ثلاثة على مبنى المشهور وأربعة على مبنى الشيخ المظفر (ره) فالمشهور ذكروا بأن أساس المطالب ثلاثة (ما، هل، لم) بينما المظفر (ره) يرى أداةً رابعةً أيضاً هي من أسّ المطالب وهي (أي).

وكيف كان كلامنا فعلاً في الأداة (ما) وهي على قسمين :

١- ما الشارحة

٢- ما الحقيقية

أما (ما) الشارحة: فانما يسأل بها عن شرح الأسم،عن شرح معنى الكلمة لغوياً ليس إلا، ولايلزم وقوع الجنس أو النوع في جوابها، بل يصح وقوع العرضي في جوابها، كما اذا قيل لك ما العنقاء ؟ تقول في الجواب : طائر، أو قيل ما سعدانة ؟ قلت في الجواب : نبتٌ،و معلوم أن الطائر أو النبت عرضي يعرض عليهما وعلى غيرهما، وليسا بجنس أو نوع.

وأما (ما) الحقيقية: فانما يسأل بها عن بيان حقيقة الشيء وماهيته، ويلزم وقوع الجنس أو النوع في جوابها، ولايصح وقوع العرضي فيه، فلو قيل :الانسان والبقر والفرس مثلاً ماهي ؟ فهو سؤال عن تمام حقيقتها، فليزم الجواب بكمال حقيقتها وهو الجنس.

والمراد من ((ما)) في المقام ما الحقيقية لا الشارحة، فمن أجل ذلك قال المحشي[<ما هو سؤال عن تمام الحقيقة>] ولم يقل سؤال عن الشرح الاسمي، لما عرفت أن المبحوث عنه والذي نريد أن نبينه حقيقة الشيء وماهيته، وهذا المعنى إنما تتكفله (ما) الحقيقية.

ومن هذا البيان يظهر الجواب والدفع عن إيرادِ مقدر حاصله : أن تعريف الجنس وكذا النوع لم يكن مانعاً عن الأغيار، باعتبار أن العرضي يقع في جواب (ماهو) فانه يصح أن يجاب بالنبات فيما لو سأل عن : السعدانة ماهي ؟ ومعلوم أن النبات عرضي لا أنه جنس أو نوع ؟

وحاصل جواب المحشي : أن(ماهو) في عبارة الماتن ما الحقيقية لا مطلقها حتى يصح وقوع العرضي في جوابها، ومن الواضح عدم صحة

وقوع العرضي في جواب (ما) الحقيقية، وعليه فيكون تعريفا الجنس و النوع مانعين عن الأغيار.

وأما النقطة الرابعة ـ ففي قوله (ره) ﴿<فان أقتصر الخ>﴾

هذا بيان لأنواع الأجوبة الواقعة في جواب (ماهو) وقد عقد بعض المناطقة في المقام مبحثاً ممتازاً بعنوان (الواقع في جواب ما هو) وحاصله: أنَّ الواقع في جواب (ماهو) على ثلاثة أقسام : الجنس، النوع، الحد التام.

١- الجنس : ويقع في جواب ماهو اذا كان السؤال عن أمور متعددة مختلفة الحقيقة كما اذا سأل : الأنسان والفرس والبقر ماهم ؟ لاشك أن السؤال حينئذ عن الجهة المشتركة بين هذه الأمور، فلابد حينئذ ان يذكر في الجواب شيء يبيِّن تمام المشتركات بين هذه الأمور فيقال في الجواب (حيوان)، وهذا يسمى جنساً وبذلك علم حد الجنس وأنه المقول ـ المحمول ـ على ما تحت حقائق مختلفة.

٢- النوع : ويقع في جواب ماهو في موردين :

الأول: ما اذا كان السؤال عن حقيقة أمر واحد شخصي، كما إذا قيل زيد ماهو ؟ فيقع النوع في الجواب ويقال (إنسان).

المورد الثاني : ما اذا كان السؤال عن أمورٍ متعددة ولكنها متفقة في الحقيقة، كما اذا قيل : زيد وبكر وعلي ماهم ؟ يقال في الجواب أيضاً (إنسان).

وبذلك أيضاً علم حد النوع وانه المقول على ما تحت حقيقة واحدة في جواب ماهو بلحاظ أنك لو سألت عن أمر واحد شخصي فالحقيقة ايضاً واحدة فإن حقيقة زيد المسؤول واحدة وهي حقيقة الأنسانية، وكذا لو

سألت عن أمور متعددة متفقة من حيث الحقيقة فالأمر واضح، إذن فانطبق التعريف على كلا الموردين.

٣- الحد التام : ويقع جواب ماهو فيما إذا كان السؤال عن حقيقة أمر واحد كلي، كما إذا قيل الأنسان ما هو ؟ فيقال في الجواب (حيوان ناطق) وهذا هو المسمى بالحد التام، وسيأتي مزيد بيان فيه في مبحث التعريف.

المحاضرة (٢٧)

قال الماتن﴿ فان كان الجواب عن الماهية وعن بعض المشاركات هو الجواب عنها وعن الكل فقريب كالحيوان والأفبعيد كالجسم﴾

لازال الحديث عن الكلي الأول (الجنس) وقد عرفت أن البحث فيه من عدة نقاط، تقدم الكلام عن أربع منها، أما الآن فالكلام في النقطة الخامسة من تلك النقاط، اَلا وهي في بيان أقسام الجنس، وإلى هذه النقطة من البحث يشير قول المحشي (ره) ﴿<فالجنس لابد أن يقع جواباً الخ>﴾ وقبل التكلم في بيان أقسام الجنس يحسن بنا أن نذكر خلاصة ما ذكرناه حول الجنس في البحث السابق من أن الجنس انما يقع في الجواب عن السؤال بـ(ماهو) فيما اذا كان المسؤل عنه تمام الحقيقة المشتركة بين الماهيات المختلفة الواقعة في السؤال، وقد عرفت ـ عند بيان إنحصار الكليات في الخمس ـ أن التمام الذاتي المشترك بين الحقائق المختلفة هوالجنس فيقع الجنس في الجواب، فاذا سُئل عن الماهيات المختلفة وقيل: الأنسان والفرس والبقر ماهم ؟ يقال في الجواب حيوان، ولا يصح فيه جوهر ولا جسم مطلق ولانامي ولا حساس ولا ناطق لعدم كون الجميع من التمام المشترك فيه، في حين أن كل جنسٍ لامحيص من أن يكون هو التمام الذاتي المشترك.

وفي الحقيقة أن الكلام بهذه الصورة المندمجة في غاية الغموض لدى المبتدئ سيما ونحن في صدد بيان المائزو الفرق بين قسمي الجنس القريب والبعيد، فيلزم قبل كل شيء عرض موجز عن معنى التمام الذاتي المشترك فنقول:أن التفسير الصحيح لهذا المصطلح ما آختاره جمهور المحققين منهم شارحا الشمسية الرازي (ص٢٩) والمصنف التفتازاني (ص٣٥) وهو :أن

يكون الكلي الذاتي آخر جزءٍ تام تشترك فيه الماهيات المختلفة بحيث لا يوجد ورائه جزء تام مشترك أصلاً.

وهذا التفسير في واقعه ينحل الى عناصرٍ :

العنصر الأول : أن يكون هناك جزء تشترك فيه الأنواع المختلفة.

العنصر الثاني : أن يكون هذا الجزء آخر جزء تشترك فيه هذه الماهيات بحيث لا يكاد يوجد وراءه جزء مشترك بينها.

العنصر الثالث: أن يكون هذا الجزء جزءاً تاماً لاجزء من الجزء.

خذ لذلك مثالاً: (الحيوان) هو تمام المشترك وآخر جزء تام يشترك فيه الأنسان والفرس ونحوهما دون الجوهر والجسم المطلق والنامي والحساس والمتحرك بالأرادة، فان أنواع الحيوان حين ما يشترك جميعها في الجوهرية يوجد بعدها مايشترك فيه الجميع أيضاً وهو الجسم المطلق والنامي، وكذا حين اشتراك الجميع فيهما يوجد بعدهما الحيوان، وأما بعد الحيوان فلا يوجد جزء يشترك فيه الجميع سوى الحساس والمتحرك بالأرادة وهما وان كان الجميع يشترك فيهما إلا أنهما فاقدان لثالث العناصر وهو كون تمام المشترك جزءاً تاماً لا بعضاً من الجزء، فإن الحساس والمتحرك بالأرادة فصل مركب للحيوان ـ الذي جنسه الجسم النامي ـ ومن الواضح أن فصل الشيء جزء منه لا تمامه.

وعلى ضوء هذا التفسير لتمام المشترك الذي لا يخلو منه جنس أصلاً وإلا لم يكن جنساً ، فالجنس لابد أن يقع جواباً عن الماهية كمهية الأنسان ـ مثلاً- وعن بعض الحقائق المخالفة لها المشاركة أياها في ذلك الجنس، وهذا يعني أن هذا المقدار مقوم لكل جنس قريباً كان أم بعيداً ولا فرق بينهما في هذه الجهة.

اذا عرفت هذا نأتي ونقول : أن الجنس ينقسم- في تقسيم- إلى قريب وبعيد، و الأول ما كان جواباً عن مهيةٍ معينةٍ كالأنسان ـ مثلاً- وعن كل ما يشارك الأنسان كماهية الفرس والبقر وغيرهما في الجنس الواقع في الجواب، فاذا قيل الأنسان والفرس والبقر ماهم ؟ يقال حيوان. وعليه فالحيوان جنس قريب .

الجنس البعيد ما خالف القريب فهو مايقع جواباً عن السؤال عن ماهيةٍ وبعض مشاركاتها في الجنس الواقع في الجواب، لاأن يقع جواباً عن السؤال عن الماهية وعن جميع المشاركات لها حتى يصبح قريباً، كما لو قيل الأنسان والشجر ماهما ؟ يقال جسم نامي، ولو أسقطت الشجر وجعلت مكانه الفرس وقلت الأنسان والفرس ما هما ؟ فلا يصح أن يقع نفس الجواب بأن يقال جسم نامي، مع أن الفرس أيضاً يشارك الأنسان كالشجر في الجسم النامي، وذلك لما عرفت من أن الجنس لابد أن يكون تمام المشترك بين الماهيات المختلفة الواقعة في السؤال عنها بماهو وليس الجسم النامي هو تمام المشترك بين الأنسان والفرس، باعتبار أنه ليس حاوياً لجميع الأجزاء التي يشتركان ـ أي الأنسان والفرس- فيها، فإن من الاجزاء المشتركة بينهما الحيوان والحال هو غير داخل في النامي لعدم إحتواء العام على الخاص بخلاف العكس.

واذن فالحيوان هو تمام المشترك بين الأنسان والفرس دون الجسم النامي.

فانقدح من هذا البيان أن الجنس البعيد هو كالجسم النامي حيث يقع جواباً عن السؤال بالأنسان والشجر، لأنه تمام المشترك بينهما فهو جنس لهما لكنه جنس بعيد للأنسان، والسُرفيه هو أنه لايقع جواباً عن السؤال

بالأنسان والفرس مع اشتراكهما فيه، وقد عرفت انه لعدم كون النامي تمام المشترك بين الأنسان والفرس، لأن الحيوان أيضاً مما يشتركان فيه مع انه ليس بداخلٍ في النامي وهو غير حاو للحيوان، فليس النامي بتمام المشترك للأنسان والفرس فلا يمكن جنساً قريباً لهما وان كان بعيداً.

وهكذا نفس الكلام يجري في الجسم المطلق والجوهر.

ثم إنّ الجنس البعيد على أقسام :تارةً يكون بعيداً بمرتبةٍ وأخرى بمرتبتين وثالثة بمراتب ثلاثة وهكذا، والضابط في ذلك هو (أنه كلما ازداد عدد الأجوبة إزداد عدد مراتب البعد، ويكون عدد المراتب ناقصاً عن عدد الأجوبة بواحد) فان كان هناك جوابان فالجنس بعيد بمرتبةٍ واحدة وان كانت هناك ثلاثة أجوبةٍ فالجنس بعيد بمرتبتين، وهكذا.

توضيح ذلك في ضمن مثال : إنْ كان في البين جوابان فقد عرفت أن الجنس بعيد بمرتبةٍ مثل ((الجسم النامي)) فانه بالنسبة إلى الأنسان جنس بعيد بمرتبةٍ ألا وهي مرتبة الحيوانية، باعتبار أنه هناك جوابان (أحدهما) يجاب بالحيوان فيما اذا سؤلنا عن الأنسان والفرس والبقر ماهم ؟ (ثانيهما) بالجسم النامي فيما اذا سؤلنا عن الأنسان والفرس والشجر ماهم ؟ فاذن في البين جوابان فالجسم النامي بعيد بمرتبة واحدة. وإن كانت في البين أجوبة ثلاثة فيكون بعيداً بمرتبتين مثل ((الجسم المطلق)) بالنسبة الى الأنسان فانه جنس بعيد بمرتبتين الحيوانية والجسم النامي، حيث انه هناك ثلاثة أجوبة (أحدها) يجاب بالحيوان فيما لو كان المسئول الأنسان والفرس والبقر ماهم ؟ (ثانيها) بالجسم النامي فيما لو كان المسئول الأنسان والفرس والشجر ماهم ؟ (ثالثها) بالجسم المطلق فيما لو كان المسئول الأنسان والفرس والشجر والحجر ماهم ؟ وهكذا كلما ازداد عدد الأجوبة إزداد

عدد مراتب البعد، ويكون عدد المراتب ناقصاً عن عدد الأجوبة بمرتبة واحدة. هذا هو الضابط سواء انطبق على السلسلة المعروفة أم على غيرها.

ثم ينهي كلامه عن أول الكليات الخمس وهو الجنس، ثم يشرع بثانيها وهو النوع.

المحاضرة (٢٨)

قال الماتن ﴿ الثاني النوع وهو المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ماهو و قد يقال على الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ماهو و يختص باسم الأضافي كالأول بالحقيقي وبينهما عموم من وجه لتصادقهما على الأنسان وتفارقهما في الحيوان والنقطة﴾

الكلام في النوع يقع في جمل ثلاث :

الجملة الأولى : في قول الماتن((النوع وهو المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ماهو)).

الجملة الثانية : في قوله ((وقد يقال على الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ماهو ويختص باسم الأضافي كالأول بالحقيقي)).

الجملة الثالثة: في قوله((وبينهما عموم من وجه لتصادقهما على الأنسان وتفارقهما في الحيوان والنقطة)).

أما الجملة الأولى :- فقدبيّن فيها الماتن تعريف النوع الذي هو ثاني الكليات الخمس، حيث عرفه بأنه المقول ـ أي المحمول ـ على الكثرة المتفقة الحقيقة كالأنسان ـ مثلاً - فانه يحمل على الكثرة المتفقة الحقيقة كما لو سألت عن زيد وبكر وحسن ماهم ؟ يقال في الجواب إنسان فهو محمول على هذه الأمور المتعددة المتفقة في الحقيقة والمهية في جواب (ماهو). ثم لايخفى أن النوع الذي هو احد الخمسة الحقيقي منه لا الأضافي الذي سيأتي بيانه عن قريب إن شاء الله تعالى.

وأما الجملة الثانية :- ففي قوله ((وقد يقال على الماهية المقول الخ)) نأتي أولاً إلى ترجمة العبارة، فان الضمير المستتر (هو) في قوله ((وقد

يقال)) راجع إلى النوع، فتقدير العبارة (وقد يقال النوع على الماهية المحمول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ماهو)

تعرض الماتن في هذه الجملة إلى مطلب حاصله :أنه كما أن الجنس إنقسم الى قسمين (قريب وبعيد) كذلك النوع ينقسم الى قسمين: نوع حقيقي واضافي. أما النوع الحقيقي: فإلى الآن كان الكلام فيه وعرفه الماتن في الجملة الأولى بأنه المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ماهو مثل الأنسان.

وأما النوع الأضافي : فهو عبارة عن الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ماهو.

مثاله : لو سألت الأنسان والفرس ماهما ؟ يقال في الجواب أنهما حيوان، فحينئذٍ كل من الأنسان والفرس نوع إضافي بالنسبة الى الحيوان، كيف ؟نطبّق التعريف على المثال، فنقول النوع الأضافي عبارة عن الماهية ـ أي ماهية الأنسان في مثالنا-المقول والمحمول عليها وعلى غيرها ـ ماهية الفرس ـ الجنس- وهو الحيوان ـ في جواب ماهو، وهذا الجنس أعني الحيوان قد حمل على الماهية الأنسانية وعلى غيرها.

فيكون كل من الأنسان والفرس نوعاً إضافياً بالأضافة إلى الحيوان.

ثم إنه قد أُورد على الماتن في المقام ايراد مقدر حاصله : أن تعريف الماتن للنوع الأضافي غير مانع للأغيار لشموله الصنف والشخص، بدعوى أن المهية الصنفية مثل (الرومي، الزنجي ونحوهما) اذاجمعت مع مهيةٍ أخرى وقيل الرومي والفرس ماهما ؟ يحمل عليهما الجنس فيقال في الجواب (حيوان) باعتبار أن الفرس حيوان كذا الرومي حيوان، فحُمل

الجنس على الماهية الفرسية وغيرها أعني الصنفية في جواب ماهو، فانطبق إذاً تعريف النوع الأضافي على المهية الصنفية.

وهكذا المهية الشخصية مثل (زيد) مهية اذاجمعت مع مهية أخرى فقيل زيد والفرس ماهما ؟ يحمل عليهما الجنس ويقال (حيوان) وحينئذ بعدما انطبق النوع الأضافي على الصنف والشخص فلابد وان يكونا من النوع الأضافي أيضاً، مع أن هذا فاسد اذ لم يقل احد بأن الصنف والشخص من النوع الأضافي، أما عدم كون الشخص نوعاً إضافياً فواضح، لأن الشخص (زيد) ليس نوعاً أصلاً، لأشتراط الكلية في النوع نظراً إلى أنه قسم من أقسام الكلي في حين أن (زيد) جزئي لم يكن كلياً أصلاً حتى ينطبق عليه النوع الأضافي.

وأما عدم كون الصنف نوعاً إضافياً فلأن النوع من الذاتيات كما عرفت ذلك في البحث السابق، بينما الصنف أمر عرضي، فكون الشخص رومياً ليست من ذاتياته الرومية، وانما من ذاتياته الحيوانية والناطقية، وأما الرومية فهي عارضة عليه نسبةً إلى مكان تواجده.

فالنتيجة : أنه ليس الصنف والشخص من النوع الأضافي، والحال أن تعريف الماتن للنوع الأضافي شامل لهما،فتعريفه غير تامٍ.

الا أن المحشي (ره) أجاب عن هذا الأيراد المقدر بتفسيره للماهية الواردة في قول الماتن حيث فسر (ره) الماهية بقوله ﴿<أي المقول في جواب ماهو>﴾ وحاصل جوابه (ره):

أن الماهية الواردة في عبارة الماتن لاتطلق على الصنف والشخص ولاتشملهما، والنكتة في ذلك : أن الماهية عند المنطقيين عبارة عما يقال

ويقع في جواب ماهو، والواقع في جواب ماهو انما يكون بهذين القيدين :

١- أن يكون كلياً . ٢- أن يكون ذاتياً لما تحته من الأفراد.

فبقيد «الكلي» خرج الشخص لأن الشخص أمر جزئي وليس بكلي وهذا واضح، وبقيد «الذاتي» خرج الصنف باعتبار انه امر عارضي وليس بذاتي.

وعليه فالشخص والصنف خارجان عن الماهية التي هي عبارة عن الكلي الذاتي لماتحته من الأفراد، واذن فليسا هما من الماهية التي يحمل عليها وعلى غيرها الجنس حتى ينطبق عليها تعريف النوع الأضافي.

فالنتيجة : أن الشخص والصنف لم يكونا من النوع الأضافي فتعريف المصنف للنوع الأضافي مانع عن الأغيار وتامٍ.

وأما الجملة الثالثة :. ففي قوله ((وبينهما عموم من وجه لتصادقهما.. الخ))

تعرض الماتن في هذه الجملة إلى بيان النسبة بين النوع الحقيقي والأضافي من النسب الأربع ما هي؟ أقول : وقع الخلاف في تشخيص النسبة في المقام بين القدماء من المناطقة والمتأخرين منهم،فذهب القدماء إلى أن النسبة بينهما العموم والخصوص مطلقاً،وذهب المتأخرون إلى إن النسبة العموم والخصوص من وجه، وهذا هو المختار لدى الماتن كما هو صريح كلامه، واختاره أيضاً شيخنا المحشي (ره) كما سيظهر لك ذلك. وعلى كل حال نأتي إلى بيان المذهبين، أما القدماء فقالوا أن النوع الحقيقي أخص مطلقاً من النوع الأضافي، حيث أن كل نوع حقيقي نوع إضافي ولا عكس أي وليس كل نوع إضافي نوعاً حقيقياً، فمثلاً في مورد (الأنسان) يتصادق كلاهما كما لايخفى، اما كون الأنسان نوعاً حقيقياً فواضح لأن الأنسان هو

الكلي المقول على الكثرة المتفقة في الحقيقة في جواب ماهو، وهذا هو معنى النوع الحقيقي. واما كونه نوعاً إضافياً فلأ ضافته الى الجنس الذي يحمل عليه وعلى غيره كالفرس مثلاً، وهذا هو معنى النوع الأضافي.

وليس كل نوع إضافي نوعاً حقيقياً، مثل (الحيوان) فانه بإضافته إلى الجنس الذي فوقه وهو الجسم النامي الذي يحمل عليه وعلى غيره كالشجر-مثلاً - يكون نوعاً إضافياً، ولكنه في حد نفسه ليس نوعاً حقيقياً، بل هو بنفسه جنس يحمل على الكثرة المختلفة الحقيقة فلا يكون نوعاً حقيقياً يحمل على كثرة متفقة في الحقيقة. فاذن:كل نوعٍ حقيقي نوع اضافي ولاعكس.هذا ما سلكه القدماء من المناطقة. وأما المتأخرون فقالوا أن النسبة بين النوع الحقيقي والنوع الأضافي العموم من وجه، حيث انه هناك مادة إجتماع واحدة ومادتا إفتراقٍ، أما مادة الأجتماع فقد عرفتها قبل قليل كما في الأنسان وهو واضح، واما مادة الأفتراق من جانب النوع الأضافي عن الحقيقي فأيضاً عرفتها كما في الحيوان. وأما مادة الأفتراق من جانب النوع الحقيقي أي تحقق الحقيقي بدون الأضافي وذلك فيما لو كان النوع أمراً بسيطاً يعني لا جزء له، وإذا لم يكن له جزء فلا جنس له لما قاله المناطقه من أن ما لا جزء له لا جنس له.

ومثّل الماتن للنوع البسيط بالنقطة فانها نوع بسيط لا تنقسم الى الطول والعرض والعمق فهي عرض لايقبل القسمة أصلاً واذا لم يقبل القسمة أصلاً لم يكن لها جزء فلا يكون لها جنس، فتكون النقطة حينئذ نوعاً بسيطاً ذا أفرادٍ كثيرةٍ متفقة في الحقيقة وهي أفراد النقطة التي هي أواخر الخطوط، ولما لم يكن لها جنس يحمل عليها وعلى غيرها فلا يصدق عليها النوع الأضافي المتقوّم بعنوان حمل الجنس عليه وعلى غيره.

وبالجملة : فالنوع الحقيقي صادق في موارد النوع البسيط دون النوع الأضافي، أما صدق النوع الحقيقي على النوع البسيط فباعتبار أن النوع البسيط له أفراد كثيرة متفقة من حيث الحقيقة يحمل ذلك النوع عليها، وبهذا سيكون نوعاً حقيقياً كما عرفت في النقطة.

وأما عدم صدق النوع الأضافي عليه فلأن النوع البسيط لاجزء له واذا لم يكن للشيء جزء فلاجنس له حتى ينسب الى جنسه ويكون نوعاً إضافياً.

هذا ما سلكه المتأخرون، وهو المختار لدى الماتن كما هو صريح كلامه حيث قال ((وبينهما عموم من وجه لتصادقهما على الأنسان وتفارقهما في الحيوان والنقطة)) والظاهر أن المحشي (ره) ليس مخالفاً للمصنف في أصل هذه الدعوى من كون النسبة عموماً من وجه، وأما إشكاله وتنظُره ـ الذي سيأتي وجهه وتقريبه- فانما هو في تمثيل الماتن بالنقطة، فلذا قال [<فيه مناقشة>] أي في المثال مناقشة، لاسيما وقوله بعد ذلك [<وبالجملة النسبة بينهما هي العموم من وجه>] ظاهر في ذلك وان مناقشته في التمثيل فحسب لافي أصل الدعوى.

والحاصل : ان مختار الشيخ المحشي في المقام هو المسلك الثاني (مااختاره الماتن) صرح بهذا جمع من المحشين على الحاشية.

ثم بعد ذلك نأتي إلى توضيح بعض عبارات الحاشية :-

قوله (ره) < أي المقول في جواب ماهو الخ > الغرض من هذا التفسير هو دفع ذلك الأشكال المقدّر الوارد في المقام الذي عرفت تقريبه في الجملة الثانية من جملات البحث، وعرفت أيضاً حاصل جواب المحشي عنه.

قوله (ره) < فالنوع الأضافي دائماً يكون إما نوعاً حقيقياً.. الخ > من هنا شروع في بيان النسبة بين معنيي النوع وفي هذا المقطع من كلامه يُبيِّن أن النسبة بينهما العموم والخصوص مطلقاً، وهذا هو الذي عليه القدماء حتى الشيخ الرئيس في الشفاء.

وتوضيح النسبة على ضوء ماذكره المحشي : أن النوع الأضافي دائماً يكون إما نوعاً حقيقياً- كالأنسان ـ مندرجاً تحت جنسٍ - كالحيوان- وسيأتي أن النوع الحقيقي هو النوع السافل الذي لا نوع تحته، وعليه فلا يمكن تنزل النوع الأضافي إلى ما دون النوع الحقيقي لأنتهاء الكلي الذاتي به، بينما أن اللازم في النوع الأضافي كونه كلياً ذاتياً. وإما جنساً - كالحيوان - مندرجاً تحت جنسٍ آخر- كالجسم النامي ـ ففي الأول يتصادق النوع الحقيقي والأضافي معاً باعتبار أن المفروض في النوع انه المقول على الكثرة المتفقة في الحقيقة وهذا هو معنى النوع الحقيقي، كما أن المفروض أنه داخل تحت جنسٍ يحمل عليه وعلى غيره وهذا معنى النوع الأضافي.

فيتحصَّل من هذا : أن كلَّ نوع حقيقي إضافي.

وفي الثاني ـ أعني الجنس الداخل تحت جنس آخر ـ يتحقق الأضافي بدون الحقيقي، أما الأول ـ تحقق الأضافي ـ فلأن المفروض دخوله تحت الجنس الآخر المحمول عليه وعلى غيره ـ كما هو مقتضى الجنسية التي هي الماهية المقولة على حقائق مختلفة- وهذا معنى النوع الأضافي. وأما الثاني ـ عدم تحقق الحقيقي ـ فلأن المفروض أن النوع بنفسه جنسٌ فيُحمل على

الكثرة المختلفة الحقيقة فلا يكون نوعاً حقيقياً يحمل على كثرةٍ متفقةٍ في الحقيقة والماهية.

قوله (ره) < ويجوز أيضاً تحقق الحقيقي بدون الأضافي ... > وفي هذا المقطع من كلامه يشير إلى بيان أن النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه، وهذا هو مسلك المتأخرين الذي اختاره الماتن وتبعه المحشي في ذلك، وهذه النسبة انما تتحقق فيما لو كان النوع بسيطاً لاجزء له حتى يكون جنساً له، ولاخفاء أن النوع البسيط له أفراد متفقة في الحقيقة يحمل عليها، وبهذا يكون نوعاً حقيقياً ولايمكن أن يكون نوعاً إضافياً لأن معناه ـ كما عرفت ـ ماهية يحمل عليها وعلى غيرها الجنس، فاذا فرضنا أن النوع البسيط لاجزء له أصلاً فلا جنس له ولا فصل حتى يحمل جنسهُ عليه، واذا لم يحمل عليه جنس فلا يصدق عليه النوع الأضافي. وقد مثّل المصنف للنوع الحقيقي بدون صدق الأضافي بالنقطة، الا أن المحشي يناقش في هذا التمثيل بما سيأتي قريباً لا في أصل الدعوى. ثم يأتي ويقول (ره)﴿<وبالجملةالنسبةبينهماهي العموم من وجه>﴾ فيستفاد من قوله هذا أن مختاره هو مذهب المتأخرين، فإنّ إتيانه (ره) لهذه العبارة الكلية بعد مناقشته إشارة إلى أن أصل مدّعى المتأخرين صحيح وهو كون النسبة في المقام العموم من وجه، ونحن لانناقش فيه وانما نناقش في التمثيل بالنقطة.

قوله (ره)< النقطة طرف الخط... الخ > شروع في بيان كون النقطة مثالاً لمادة الأفتراق من طرف النوع الحقيقي وحاصله : انه بعد فرض عدم إمكان القسمة في النقطة لا من حيث الطول ولا العرض ولا

العمق، يُعلَم عدم وجود الجزء لها، ومن الواضح أن الجنس جزء للشيء ـ كما عرفت سابقاً ـ فاذا لم يكن للنقطة جزء فليس لها جنس حتى يحمل عليها وعلى غيرها وبالتالي فلا مسرح فيها للنوع الأضافي

الا ان المحشي (ره) ناقش وتنظّر في هذا حيث قال< وفيه نظر> أي في كون النقطة مثالاً لما ذكر نظر لأن ماذكر من الدليل يقتضي عدم وجود الجزء الخارجي للنقطة وعدم الجزء الخارجي لها لا ينافي وجود جنسٍ لها ذهناً، وذلك لأن الجنس ليس جزءاً خارجياً بل هو جزء عقلي، فانه من الواضح أن الحيوان جنس لزيدٍ ـ مثلاً- مع انه ليس جزء هيكله الخارجي فيكون يَده أو رِجلَه، فلو كان جزءاً خارجياً لاقتضى أن يكون الحيوان في مثالنا جزءاً من هيكل زيدٍ وهذا كما ترى، مضافاً إلى صحة حمل الجنس على النوع كقولك «الأنسان حيوان» أو الفصل كقولك «الناطق حيوان» فلو كان الجنس جزءاً خارجياً، الجزء الخارجي لا يحمل على كلّه ولا على الجزء الآخر منه فلا يقال (البيت جدار) كما لايقال (السقف جدار). فمن هذا كله يعلم ان الجنس ليس جزءاً خارجياً بل هو من الأجزاء العقلية، وعليه فمن الممكن وجود الجنس للنقطة مع عدم الجزء لها في الخارج، اذ الجنس جزء عقلي تحليلي أي يفهمه العقل بعد تحليل النوع.

وتوضيح ذلك : أن النقطة التي هي آخر الخط نوع حقيقي لأفراد آخر الخط، فاذا قيل آخر هذا الخط وآخر ذلك الخط وآخر الخط الثالث وهكذا ماهي؟ تقع النقطة في الجواب فهي إذاً المقولة على الكثرة المتفقة

الحقيقة وهذا معنى النوع الحقيقي. وهنا جنس يحمل عليها وعلى غيرها من الماهيات الأخرى، فاذا قيل طرف الخط وطرف السطح وطرف الجسم ماهم؟ يقال في الجواب (آخر)فمفهوم الآخر جنس لهذه الأطراف الثلاثة. وعليه فلو قيل (النقطة والسطح والخط ما هي) يقال في الجواب آخر، فكل من هذه الأنواع الثلاثة مركب ذهناً، غاية الأمر أن النقطة بسيطة خارجاً دون السطح والخط، باعتبار أن السطح مركب من الطول والعرض، والخط مركب من نقاطٍ عديدة.

وعلى ضوء هذا البيان اتضح أن تحقق النوعِ الحقيقي بدون الأضافي بتوسط النقطة غير ثابتٍ، فما مثل به الماتن غير تامٍ، فالأولى أن يمثل للنوع البسيط الذي لاجنس له بالعقل والنفس كي لا يناقش في تمثيله.

والنتيجة في آخر الشوط عند المحشي (ره): أن أصل الدعوى لدى المتأخرين والذي تبنّاه الماتن التفتازاني صحيح لاغبار عليه ألا وهو كون النسبة في المقام العموم والخصوص من وجه، غاية الأمر أن تمثيل الماتن لذلك بالنقطة غير سديد والمناقشة في المثال لا تضر بصحة اصل الدعوى.

المحاضرة (٢٩)

قال الماتن ﴿ ثم الأجناس قد تترتب متصاعدةً إلى العالي ويسمى جنس الأجناس والأنواع متنازلة إلى السافل ويسمى نوع الأنواع ومابينهما متوسطات﴾

يقع الحديث في المقام حول جمل ثلاثة :

الجملة الأولى : في قول الماتن ((الأجناس قد تترتب متصاعدةً إلى العالي ويسمى جنس الأجناس))

الجملة الثانية: في قوله ((والأنواع متنازلة إلى السافل ويسمى نوع الأنواع))

الجملة الثالثة: في قوله ((ومابينهما متوسطات))

أما الأولى ـ فقد أشار فيها إلى سلسلة الأجناس وأفاد أنها تترتب على نحو التصاعد، أتى المحشي (ره) أولاً وفسر التصاعد وأفاد ان المراد منه كون الترتب في سلسلة الأجناس على نحو الصعود والترقي من خاصٍ إلى عامٍ، ومعنى ذلك أن الترتب الملحوظ في سلسلة الأجناس هو الصعود والترقي من جنس سافل خاص إلى جنس عالي عام.

والسبب في ذلك : أن جنس الجنس يكون أعم من الجنس، فمثلاً الجسم النامي فانه جنس للجنس الذي هو الحيوان، هذا الجسم النامي الذي يطلق عليه جنس الجنس أعم من الجنس وهو الحيوان وأعلى منه، لأن الجنس أعم جزئي الماهية كما سبق، وعليه فجنس الجنس هو ما كان أعلى وأعم من الجنس ومن الطبيعي أن لازم ذلك أن يكون الترتب في الأجناس

على نحو الصعود والترقي من الجنس السافل الخاص إلى الجنس العالي العام باعتبار أن الشيء الأعم أعلى وأعم من الشيء الأخص.

وبعد أن فسرَ (ره) الصعود يأتي ويقول ﴿<وهكذا إلى الجنس الذي ليس فوقه جنس>﴾ فأتى بأداة (إلى) وهي بمعنى الانتهاء أي وهكذا نصعد ونترقى إلى أن نصل إلى الجنس الذي ليس فوقه جنس، وعبارته هذه إشارة إلى أن سلسلة الأجناس لابد وأن تنتهي إلى الجنس الذي لا جنس فوقه، والدليل على ذلك أن الأجناس لو لم تكن متناهية لزم إستحالة تصور أي ماهية فان لازم تصور الأجناس مع كونها غير متناهية تصور أمرٍ غير متناه في زمان محدود وهذا غير ممكن بل محال، لان العقل غير محيطٍ بالأمور غير المتناهية، فبما أن كون الأجناس غير المتناهية مستلزم لهذه المحالية، والمحالية باطلة، فلا محالة نقول أن الأجناس لابد وأن تكون متناهيةوهو المطلوب.

ثم أن سلسلة الأجناس تبدأ من الجنس السافل الخاص إلى الجنس العالي العام، ففي مقولة الجوهر الجنس السافل هو الحيوان، وسمي سافلاً باعتبار أنه أسفل الأجناسِ ولم يكن تحته جنس فهو السافل، و الجنس العالي هو الجوهر ويسمَى جنس الأجناس في اصطلاحهم فانه جنس الأجناس في الممكن الجوهري ولا جنس فوقه، وإنما سمي عالياً باعتبار أنه أعلى الأجناس ولا جنس له، وأما المتوسطات فسيأتي الكلام عنها في الجملة الثالثة.

وأما الجملة الثانية من جملات المتن ـ فقَد بيَّن الماتن فيها سلسلة الأنواع وذكر انها تكون متنازلة،جاء المحشي وفسَّر التنزّل بأن يكون النزول في سلسلة الأنواع من عامٍ إلى خاصٍ، ومعنى ذلك أن الترتب الملحوظ في

النوع على عكس ما هو الملحوظ في الجنس أي من عالي عام إلى سافل خاص.

والسبب في ذلك : أن نوع النوع يكون أخص من النوع، وهذا نستفيده من نفس معنى النوع الأضافي، فان معناه كما عرفت مراراً ماحمل عليه وعلى غيره الجنس، و على هذا فمعنى نوع النوع هو كلي ذاتي تحته فمثلاً الجسم النامي الذي هو نوع للنوع الذي هو الجسم المطلق يكون أخص من النوع وهو الجسم المطلق وأسفل منه كما لا يخفى ومن الطبيعي سوف يكون الترتب في الأنواع على نحو التنزل من عامٍ إلى خاص، باعتبار أن الشيء الأخص أسفل وأخص من الشيء الأعم فيكون الترتب تنازلياً. ثم أتى المحشي وقال ﴿< وهكذا ـ أي نتنزّل من النوع العام العالي ـ إلى أن ننتهي إلى النوع الذي ليس تحته نوع وهو النوع السافل ونوع الأنواع >﴾ وكلامه هذا أيضاً إشارة إلى أن التناهي لازم في سلسلة الأنواع أيضاً،والدليل على ذلك وجود الأشخاص و المصاديق الخارجية اذ لو كانت الأنواع تتنازل غير متناهيةٍ ولم نقف عند النوع السافل لزم عدم تحقق الأفراد والمصاديق الخارجية مع انه ضروري بلا ريبٍ، فاذن لابد وأن تكون سلسلة الأنواع متناهيةً.

ثم أن سلسلة الأنواع تبدأ من النوع العالي العام إلى النوع السافل الخاص، ففي مقولة الجوهر النوع العالي هو الجسم المطلق ـ ونترك الجوهر لانه لاجنس فوقه حتى ننسبه إليه وبالتالي ينطبق عليه النوع الأضافي ـ والنوع السافل هو الأنسان ويسمى نوع الأنواع في اصطلاحهم. وأما المتوسط فستعرفه في الجملة الثالثة.

ومن هذا البيان أظنك قد علمت أن المراد بالنوع في هذا البحث هو الأضافي، كيف ! والحقيقي واحد لاترتُب فيه، اذ لو كان نوع حقيقي فوق نوع حقيقي او تحته لزم أن يكون النوع الحقيقي جنساً وهو محال كما صرّح بذلك المصنف في السعدية ص٤٧.

وأما الجملة الثالثة فسيأتي الكلام عنها إن شاء الله تعالى ...

نأتي الآن إلى توضيح بعض كلمات الحاشية :-

قوله (ره) < بأن يكون الترقي الخ> يعني أن الجنس في احد تقسيماته على قسمين: مترتب ومفرد، أما الجنس المترتب فهو ما كان الترقي فيه من الخاص إلى العام لما عرفت من أن جنس الجنس لابد أن يكون أعم من الجنس وإلاّ فجنسيته للجنس غير ممكنة، فان الجسم النامي ـ مثلاً ـ لا يؤهَل لأن يكون جنساً للحيوان إلاّ اذا كان أعم منه كما هو واضح. ثم هذا الترقي بالأخرة لابد من إنتهائه بجنس لا يكون فوقه جنس، من جهة أن تركب الماهية من أجزاء غير متناهية غير معقول، لعدم إحاطة العقل بالأمور غير المتناهية. وعليه فلابد وأنْ تنتهي سلسلة الترقي بجنس الأجناس.

وأما الجنس المفرد فهو مالا جنس فوقه ولاتحته مثل ((العقل)) بناءً على كون العقول العشرة[1] مختلفة الحقائق، ولم يكن الجوهر جنساً للعقل. والقسم الذي تعرّض اليه الماتن في المقام انما هو الأول، وأما الثاني ـ الجنس المفرد ـ فلم يتعرض إليه، والسبب في عدم التعرض ما ستعرفه في المستقبل القريب من الكلام. ولذا

(١) سيأتي مجمل البحث عن العقول العشرة في المستقبل القريب من الكلام.

قال في المتن ((ثم الأجناس قد تترتب)) فأتى بـ(قد) للأشارة إلى أن الترتب ليس بلازمٍ، لأ مكان الجنس المفرد والنوع المفرد.

قوله (ره)< جنس الجنس > المراد منه الجسم النامي في مقولة الجوهر، فانه أعم من الجنس الذي هو الحيوان.

قوله (ره)<بأن يكون التنزل الخ>يعني أن النوع في أحد تقسيماته على قسمين :مترتب ومفرد، أما النوع المترتب فهو ما كان الترتب فيه تنازلياً من العام إلى الخاص، لما عرفت من أن نوع النوع لابد وأن يكون أخص من النوع، والاَّ فنوعيته للنوع لا معنى لها. ثم هذا التنزل بالأخرة لابد وأن ينتهي إلى النوع الذي لا نوع تحته كما عرفت ذلك.

وأما النوع المفرد فهو مالانوع فوقه ولاتحته مثل (العقل) بناءً على كون العقول العشرة متفقة الحقيقة وأن الجوهر جنس للعقل.

ثم أن ما ذكرناه في الحاشية السابقة ـ أي في سلسلة الأجناس ـ من أن القسم الذي تعرض إليه المصنف في المقام انما هو الأول منهما دون الثاني إلى آخر ما ذكر آتٍ هنا أيضاً.

قوله(ره)< نوع النوع> المراد منه الجسم النامي في مثال بحثنا فانه أخص من النوع الذي هو الجسم المطلق، والمراد من النوع هو النوع العالي أي الجسم المطلق.

المحاضرة (٣٠)

قال الماتن ﴿ وما بينهما متوسطات ﴾

كان الكلام فيما يخصُّ بسلسلتي الأجناس والأنواع، ذكرنا أن الحديث في هذا المقام حول جملٍ ثلاثةٍ ذُكِرتْ في المتن تقدّم الحديث عن جملتين منها وانتهى إلى الجملة الثالثة في قول الماتن ((وما بينهما متوسطات))

وحاصل ما أفاده (ره) في المقام : أنَّ في مرجع الضمير ((هما)) في قول الماتن ((بينهما)) إحتمالين :

الأحتمال الأول : أن يكون الضمير راجعاً إلى مطلق لفظ العالي ولفظ السافل، أي مطلق العالي (جنساً عالياً كان أم نوعاً عالياً)ومطلق السافل(جنساً سافلاً كان أم نوعاً سافلاً).

الأحتمال الثاني : أن يكون الضمير عائداً إلى خصوص لفظي الجنس العالي والنوع السافل المذكورين صريحاً في عبارة المصنف، حيث أن العالي في المتن ذكر في سلسلة الأجناس والسافل في الأنواع.

أما على الأحتمال الأول فيكون معنى العبارة حينئذٍ ﴿ومابين العالي والسافل في سلسلتي الأجناس والأنواع متوسطات﴾من الأنواع والأجناس لوقوعها في البين والوسط، فما بين الجنس العالي المسمّى بجنس الأجناس وهو الجوهر في مقولة الجوهر، وبين الجنس السافل هو الحيوان في مقولة الجوهر أجناس متوسطة كالجسم المطلق والجسم النامي. وما بين النوع العالي وهو في مقولة الجوهر (الجسم المطلق) والنوع السافل وهو فيها (الأنسان) أنواع متوسطة كالجسم النامي والحيوان.

وعليه: فاتضح أن المتوسطات من الأجناس والأنواع بناءً على هذا الأحتمال إثنان، فاطلاق صيغة الجمع عليهما (أعني قوله متوسطات) مبني على مصطلحهم من إطلاقهم الجمع على ما فوق الواحد أي مقدار كان تعديةً لحكم مادة الجمع إلى صيغة الجمع، إذ مادة الجمع من جمع شيئاً إلى شيء وهو يصدق على الأثنين، صرح بهذا الأصطلاح جمع غفير منهم. ولعل سرّه هو : أنه لا فرق في اللغة اليونانية بين التثنية و الجمع في الصيغة كالفارسية.

والمنطق حيث نقل من اليونان بُنِيَ على لغتهم، بل في لغة العرب أيضاً قد يطلق على الأثنين كما ترى في دعاء العلقمة خطاباً لمولانا أمير المؤمنين وسيد الشهداء (عليهما السلام) : ((يا سادتي رغبت إليكما الخ))

وأما على الأحتمال الثاني فيكون معنى العبارة حينئذٍ ﴿ ومابين الجنس العالي و النوع السافل متوسطات﴾ أي مابين الجنس العالي كالجوهر والنوع السافل كالأنسان متوسطات، وهي على أقسام ثلاثة :١- ما كان جنساً متوسطاً فقط لا نوعاً متوسطاً كالجسم المطلق، فانه جنس متوسط فحسب، ولا يصح أن يكون نوعاً متوسطاً باعتبار أنه نوع عالي كما لا يخفى، وأما كونه جنساً متوسطاً فلوقوعه بين جنسين وتوسطه بينهما.

٢- ما كان نوعاً متوسطاً فقط لا جنساً متوسطاً كالحيوان فانه نوع متوسط فقط لوقوعه بين نوعين، الجسم النامي من طرف والأنسان من طرف آخر، فهو متوسط بينهما، ولا يصح أن يكون جنساً متوسطاً لعدم توسطه بين جنسين، حيث أن الذي قبله هو الأنسان وهو ليس جنساً كما هو واضح.

٣- ما كان جنساً متوسطاً ونوعاً متوسطاً معاً كالجسم النامي، فانه واقع بين النوعين والجنسين أي كلي ذاتي فوقه نوع إضافي كالجسم المطلق وتحته نوع كالحيوان والأنسان، وهكذا فوقه جنس كالجسم المطلق وتحته جنس كالحيوان، فاذن الجسم النامي نوع متوسط بين النوعين وجنس متوسط بين الجنسين.

والحاصل: أنه بناءً على هذا الأحتمال يصح الجمع اللُغوي أيضاً لما عرفت من أن المتوسطات ثلاث أقسام.

ثم إنَّ المحشي (ره) إنما عبَّر وقال (كالنوع العالي، كالجنس السافل، كالجسم النامي) ولم يقل (وهو النوع العالي) أو (وهو الجنس السافل) أو (وهو الجسم النامي) وذلك للإيماء إلى تعميم البحث وشموله لسلاسل الكليات الأخرى أي لسائر المقولات ولا تختص بخصوص مقولة الجوهر، نظراً إلى عمومية إبحاث المناطقة وكليتها.

ثم إنه قد أُورد على المصنف في المقام إيراد حاصلُه:

أن كلاً من الجنس والنوع ـ كما عرفت سابقاً ـ على قسمين : مترتّب.. مفرد، في حين أن المصنف لم يتعرض إلاّ لخصوص المترتب من الجنس والنوع ولم يتعرض للمفرد منهما ؟

أتى الشيخ المحشي (ره) في مقام الجواب فأفاد : أن عدم تعرض المصنف للجنس المفرد وكذا النوع المفرد لأحد سببين :

(الأول) إما لأن البحث والكلام انما هو في الأجناس والأنواع المترتبة والتي تقع في سلسلة التصاعد أوالتنازل، ومعلوم أن الجنس والنوع المفردين لا ترتُب فيهما فلا يمكن أن نضعهما تحت جنس أو نوع ،وكذا لا

يمكن وضعهما فوق جنسٍ أو نوعٍ ولا في الوسط، فهما خارجان عن محل البحث والكلام، فلذا لم يتعرض اليهما جمع منهم المصنف.

(السبب الثاني) واما لعدم تيقُن وجودهما، وذلك فانهم قد مثلوا للجنس والنوع المفردين بالعقول العشرة، وقد حكم عليها المحقق الطوسي (قده) وقال ((وأدلة وجوده مدخولة)).

وعلى فرض القول بالعقول العشرة، فانه يقال انها تارةً تفرض متفقة الحقيقة، وأخرى مختلفة الحقائق.

(أ) فإن فرضنا أن العقول العشرة متفقة الحقيقة أي أن حقيقتها واحدة وكون الجوهر جنساً لها، فحينئذٍ سوف يكون كل عقلٍ نوعاً مفرداً، ليس تحته نوع لأن العقول العشرة متفقة الحقيقة على الفرض، كما أنه ليس تحت الأنسان نوع لأن أفراده متفقة الحقيقة. وكذا ليس فوقه نوع لأن الجوهر الذي يكون فوقه جنس لا نوع.

وعليه فالعقل صار مثالاً للنوع المفرد

(ب) وإن فرضناها مختلفة الحقيقة ولم يكن الجوهر جنساً لها، فحينئذ يكون العقل جنساً مفرداً ليس فوقه جنس لفرض عدم كون الجوهر جنساً له حتى يقال بأن الذي فوقه جنس، وكذا ليس تحته جنس باعتبار أن ما تحته نوع كما هو واضح.

وعليه فالعقل صار مثالاً للجنس المفرد. فمن أجل ذلك قالوا أن العقول العشرة إن جعلناها متحدة الحقيقة كانت مثالاً للنوع المفرد، وإن جعلناها مختلفة الحقيقة كانت مثالاً للجنس المفرد.

ولكن حيث أن هذا الأمر لم يكن متيقناً، لعدم قيام دليلٍ قطعي على وجود الجنس المفرد والنوع المفرد، فلذا أعرض المصنف عن ذكرهما في المقام.

والحاصل : أن المصنف لأحد ذينك السببين لم يتعرض للجنس والنوع المفردين فلا يورد عليه ذلك الأيراد المتقدم.

إلى هنا تمّ الكلام عن ثاني الكليات الخمس، ثم يشرع بالكلام عن ثالثها وهو الفصل.

المحاضرة (٣١)

قال الماتن ﴿ الثالث : الفصل وهو المقول على الشيء في جواب أي شيءٍ هو في ذاته﴾

الكلام في ثالث الكليات الخمس وهو ((الفصل)) وقد عرَّف القوم - وتبعهم المصنف التفتازاني - الفصل بأنه المقول على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته وجوهره.

مثاله :(الناطق) عندما يُسأل :الأنسان أي شيء هو في ذاته ؟ يقال في الجواب : ناطق، فالناطق فصل بإعتبار انه الكلي المحمول على الشيء المسؤول - وهو الأنسان في مثالنا- في جواب أي شيء هو في ذاته.

ثم أن هذا التعريف مشتمل على عدة نكاتٍ :

الأولى : قوله ((المقول على الشيء)) وهذا بمنزلة الجنس في التعريف، فيشمل النوع والجنس والفصل، كذلك يشمل العرضي أيضاً، باعتبار أن تلك الكليات هي محمولات على موضوعاتها، كما عرفت هذه النكتة في أول بحث الكليات الخمس.

النكتة الثانية : قوله((في جواب أي شيء هو)) هذا بمنزلة الفصل الأول في التعريف، وبه خرج الجنس والنوع عن التعريف،ووجه خروجهما هو : أن الجنس والنوع لا يقعان في جواب (أي شيء) بل يقعان في جواب (ماهو؟) كما عرفت ذلك سابقاً تحت عنوان (الواقع في جواب ما هو).

النكتة الثالثة : قوله ((في ذاته)) هذا بمنزلة الفصل الثاني في التعريف، وبه خرج العرضي، باعتبار أن العرضي وان كان مقولاً على الشيء في جواب أي شيء هو، الا أنه يقال في جواب أي شيء هو في

خاصته لا في ذاته فمثلاً يسأل : الأنسان أي شيء هو في خاصته ؟ يقال في الجواب (ضاحك)، فلاحظْ أن الخاصة إنّما وقعت في جواب أي شيء هو في خاصته، بخلاف الفصل فانه يقع في جواب أي شيء هو في ذاته.

فاذن :بهاتين النكتتين الأخيرتين تم إخراج الأغيار (الجنس، النوع، العرضي) من تحت تعريف الفصل.

الا أنه قد أشكل الأمام فخر الرازي على هذا التعريف بما حاصله : أن تعريف القوم الفصل بهذا التعريف لم يكن مانعاً عن الأغيار لشموله الحد التام والجنس أيضاً مع انهما ليسا بفصلٍ.

توضيح ذلك : أنكم قلتم أن الفصل ما يقع في جواب سؤال شخص بأي شيء، ولاشك أنه إذا قيل الأنسان ـ مثلاً - أي شيء هو في ذاته؟ يكون السؤال عما يميّز الأنسان عن مشاركاته في الشيئية، وحينئذ فيصح أن يقال في جوابه (حيوان ناطق) على أساس أن الحد التام يميّز الأنسان عن مشاركاته في الشيئية، وان شئت فقل: أن جوابك بالحيوان الناطق ـ أي الحد التام ـ جواب بتمام ذاتيات الأنسان فكيف لا يميزه عن سائر الأغيار.

فاذاً صح وقوع الحد التام في جواب أي شيء، وبذلك تبطل قاعدتهم المعروفة القائلة أن الحد التام انما يقع في جواب ما هو فقط، كما عرفت ذلك سابقاً عندما عقدنا عنوان (الواقع في جواب ما هو) وذكرنا أن الواقع ثلاثة أقسام، منها الحد التام، والحال انه هاهنا صحَ وقوعه في جواب أي شيء، فيلزم بالتالي ألاّ يكون تعريفهم للفصل مانعاً لصدقه على الحد التام مع أنه ليس بفصلٍ. هذا أولاً.

ثانياً : أن تعريفهم للفصل شامل للجنس أيضاً، فانه إذا قيل الأنسان أي شيء هو في ذاته ؟ يصح للمجيب أن يقول حيوان فقط لأن التمييز في تعريف الفصل ـ كما صرّحوا به ـ ليس التمييز عن جميع ما عداه بل التمييز في الجملة، ولذا صحّ تقسيم الفصل إلى القريب والبعيد كما سيأتي. فمن تقسيمهم هذا يُعلم أن مرادهم من التمييز في المقام هو التمييز في الجملة حتى شمل الفصل البعيد وإلاّ لو كان المراد منه التمييز عن الجميع لما شمل البعيد.

فتحصل : أن التمييز في المقام هو التمييز في الجملة، واذا كان كذلك فهو حاصل بالجنس أيضاً، اذ الجنس - وهو الحيوان في مثالنا ـ يميّز الأنسان إجمالاً كما لا يخفى. فصح إذن وقوع الجنس في جواب أي شيء هو في ذاته، وبالتالي يلزم عدم مانعية تعريفهم الفصل لصدقه على الجنس مع انه ليس فصلاً.

إلاّ انهم تصدوا للجواب عن إشكال الفخر الرازي هذا بعدة اجوبة تعرض المحشي الى اثنين منها:

الجواب الأول لصاحب المحاكمات - وهو العلامة قطب الدين الرازي (قده) - حيث أجاب عن ذلك الأشكال بما حاصله: أن معنى (أيٍّ) وان كان في أصل اللغة موضوعاً لطلب المميِّز مطلقاً أي مميز كان، وعليه فيصح في جواب (الأنسان أي شيء) وقوع الفصل وحده أو مع الجنس أو الجنس وحده لحصول التمييز بكل واحدٍ منها، إلاّ أن أرباب المعقول- ويعني الحكماء والمناطقة ـ إصطلحوا على أن (أي) انما يطلب بها المميز الذي لا يقع في جواب ما هو، فبهذا الأختصاص سوف يخرج الجنس والحد

التام عن تعريف الفصل باعتبار أنهما يقعان في جواب ماهو، وعليه فلا يرد إشكال الفخر الرازي في المقام.

هذا وان بعض المحشين قد أورد على جواب قطب الدين الرازي بما حاصله : أنه مَنْ قال أن المنطقيين إصطلحوا على أن (أي) هكذا أي موضوعة لطلب مميز لا يقع في جواب ما هو، بل أنا نقطع بأنْ ليس للمنطقيين إصطلاح خاص في معنى كلمة (أي) سوى ما في أصل اللغة، فما يذكره القطب الرازي (ره) صرف إدّعاء نطالبه بالدليل. ولعل هذا التأمل في جواب القطب أوجب المحشي (ره) أن يجعل الجواب الثاني أدق واتقن من الأول.

الجواب الثاني للمحقق الطوسي(ره)- قال المحشي عنه هو أدق واتقن ـ عن إشكال الفخر وحاصله : أنا لا نسأل عن الفصل إلاّ بعد أن نعلم أن لهذا الشيء المسؤول جنساً بناءً على أن مالا جنس له لا فصل له، فإن الشيء إنما نسأل عن فصله بعد معرفة أن له جنساً،اذ لو لم يكن له جنس فلا فصل له حتى نسأل عن فصله وحينئذ فاذا علمنا جنس هذا الشيء نسأل عما يميز الشيء عما يشاركه في ذلك الجنس، فنقول : الأنسان أي حيوان هو في ذاته ؟ فيتعين الجواب بالناطق فقط. وأمالو أجبنا بأنه حيوان فقط لكان غلطاً لأنه تكرارٌ للجنس الذي يعلمه السائل، وكذا لو أجبنا بأنه حيوان ناطق لكان غلطاً لمعلومية الجنس لدى السائل فيكون ذكره شيئاً زائداً.

فحينئذ ـ أي حين إذ قلنا بأن السؤال عن المميّز بعد العلم بالجنس ـ يندفع إشكال الفخر، فانه لا يصح الجواب الا بالفصل وحده لعدم الجدوى في ذكر الجنس وحده أو منضماً إلى الفصل.

ثم يقول المحشي (ره) انه بناءً على هذا الجواب تكون كلمة الشيء كنايةً عن الجنس الذي عرفه السائل قبل السؤال، أي كناية عن الجنس المعلوم الذي يطلب السائل ما يميز الشيء عن مشاركاته في ذلك الجنس. والقرينة على هذه الكناية ما ذكر من أنه لا يسأل عن الفصل الاّ بعد العلم بالجنس.

ثم ننتقل إلى توضيح بعض ألفاظ وعبارات الحاشية :-

قوله(ره) < إعلم إن كلمة أي موضوعة الخ> بيان لمناسبة تعريف الفصل بما يقع في جواب (أي) وتمهيد لأشكال يأتي من الأمام الفخر الرازي الذي عرفت توضيحه مفصلاً، وحاصل ما يريده (ره) الآن هو : أن كلمة (أي) بحسب وضعها اللغوي موضوعة لسؤال تمييز الشيء عن سائر أفراد المضاف إليه ومشاركاته مطلق التمييز ذاتياً كان أم عرضياً، غاية الأمر أنه في الذاتي لابد أن يقال أي شيء هو في ذاته، وفي العرضي أي شيء هو في عرضه. فمثلاً اذا قيل الحجر أي موجود ؟ كان السؤال عن شيء يميِّز الحجر عن سائر أفراد الموجود (الذي أضيفت إليه هذه الكلمة كلمة أي) واصطلاح القوم ليس مخالفاً لما في اللغة في هذا المعنى. اذا عرفت هذا فاعلم أن الفصل عبارة عن المميِّز الذاتي في جواب أي شيء هوفي ذاته.

قوله (ره) < فيصح أن يجاب بأنه حيوان ناطق كما صح أن يجاب بأنه ناطق>

وهذا هو الأشكال الذي عرفت توضيحه في الشرح. ثم أن الجواب بالأخير ـ اعني بالناطق ـ لا إشكال في صحته ولا خلاف

ولذلك جعله مشبّهاً به وعّبر بصيغة الماضي، بخلاف الأول فانه لقائل أن يقول انه أشار بكلمة (شيء) إلى الحيوانية التي علمت للأنسان غير أن السائل لم يدرِ أنه من أي أنواع الحيوان، فذِكرُ الحيوان منضماً إلى الناطق مما لا مجال له اصلاً.

قوله (ره)< صاحب المحاكمات> هو الشيخ قطب الدين الرازي (ره) الذي يعدُ من احد أعلام الأمامية، وهو من تلاميذ العلامة الحلي (ره) وله مؤلفات عديدة من جملتها شرحه لأشارات ابن سينا المشهور ((بالمحاكمات بين شارحي الأ شارات)) ووجه تسمية كتابه هذا بهذا الأسم هو : أن الامام فخر الرازي له شرح على الأشارات، أشكل فيه كثيراً على مطالب الشيخ في الأشارات ثم جناء المحقق خواجه نصير الدين الطوسي (ره) وكتب شرحاً على الأشارات وأجاب عن جميع إشكالات الفخر الرازي. ثم لما أتى قطب الدين الرازي وشرح الأشارات، حاكَمَ بين الشارحَين الفخر من جهةِ والطوسي من جهةِ أخرى، فلذا أشتهر كتابه بـ ((المحاكمات بين شارحي الأشارات)).

قوله(ره) < والجنس أيضاً> أشار بقوله [<أيضاً>] إلى أن وقوع الجنس وحده جواباً لـ(أي) لوصح ولم يمنع لماذُكر في الشرح مفصلاً، يخرج عن تعريف الفصل أيضاً كما يخرج الحد التام بهذا الجواب لوقوعهما في جواب ما هو.

قوله (ره)< أدق واتقن> أي من طريقة وجواب قطب الدين الرزاي لما عرفت من أن جوابه محل تأملِ.

قوله(ره) <بحذا فيره> قال في القاموس :بِحذْفاره وحذافيره يعني بأسره.

المحاضرة(٣٢)

قال الماتن ﴿ فان ميّزه عن المشاركات في الجنس القريب فقريب أو البعيد فبعيد وإذا نسب إلى ما يميزه فمقوم والى ما يميزه عنه فمقسم﴾

كان الكلام في الفصل، بعد أن أنتهى من تعريف الفصل شرع الآن بذكر تقسيماته. والفصل له تقسيمان معروفان :

التقسيم الأول :. تقسيم الفصل إلى القريب والبعيد.

الفصل القريب : هو الفصل الذي يميّز الشيء عن مشاركاته في جنسه القريب مثل الناطق بالنسبة الى الأنسان، فانه يميّز الأنسان عن مشاركاته في جنسه القريب (هو الحيوان) فالناطق يميّز الأنسان عن الفرس والبقر والغنم.... الخ، المشاركة له في الحيوانية.

الفصل البعيد : هو الفصل الذي يميّز الشيء عن مشاركاته في جنسه البعيد. مثل الحساس بالنسبة للأنسان، فانه يميّز الأنسان عن مشاركاته في الجنس البعيد وهو الجسم النامي، فالحساس يميّز الأنسان عن الأشجار والنباتات المشاركة له في الجسم النامي، لا أنْ يميّزه عن الفرس والبقر والغنم ...، لأن هذه المذكورات حالها حال الأنسان في الحسّاسية فكما أن الأنسان حساس كذا هذه المذكورات حسّاسة أيضاً.

التقسيم الثاني : تقسيمه إلى المقوّم والمقسّم.

إعلم أن الفصل له لحاظان وله نسبتان :

١- نسبة إلى الماهية المركبة من جنسٍ وفصلٍ، تلك الماهية التي يكون الفصل جزءاً منها وفصلاً مميزاً لها.

٢- ونسبة إلى الجنس الذي يميِّز الماهية عن أغيارها المشاركة لها في هذا الجنس.

مثال ذلك : الناطق تارةً ينسب إلى ماهية الأنسان التي يكون الناطق جزءاً مميزاً لها، وأخرى ينسب إلى الجنس ـ أعني الحيوان – الذي يميّز ماهية الأنسان عن مشاركاتها في هذا الجنس من الغنم والفرس ونحوهما.

فالفصل باللحاظ الأول يسمّى (مقوِّماً) لأنه جزء للماهية ومحصِّل لها، فان المقوم في إصطلاح المناطقة مالا يتحقق الشيء بدونه، ولا خفاء أن الماهية لا تتحقق بدون جزءها لأنتفاء المركب بإنتفاء جزئه فكان الفصل جزءاً مقوماً ومميزاً للماهية ومحصلاً لها.

وباللحاظ الثاني يسمّى (مقسِّماً) لأنه بإنضمامه إلى الجنس مقسِّم له إلى قسمين،فالناطق في المثال بانضمامه إلى الحيوان يقسم الحيوان إلى الحيوان الناطق والحيوان غير الناطق، يعني لوضممنا الناطق إلى الحيوان حصلنا على قسمٍ وهو الحيوان الناطق أي الأنسان،واذا ضممنا عدم الناطق إلى الحيوان حصلنا على سائر الأقسام والأنواع كالفرس والبقر وغيرهما.

فالفصل إذن باللحاظ الثاني مقسم للجنس إلى قسمين.

ثم إنهم ذكروا أن مقصود المحشي من إنضمام عدم الفصل إلى الجنس هو إنضمام فصل آخر إلى الجنس،أي انه اذا إنعدم هذا الفصل ـ كالناطق مثلاً ـ جاء فصل آخر – كالناهق مثلاً ـ كي يحصِّل قسماً آخر وهو الحمار ـ مثلاً – وذلك لأن الجنس قائم بالفصل ومتحصِّل به فكيف يتعقل أن يكون عدم إنضمام فصلٍ معينٍ محصِّلاً لقسم آخر ونوعٍ ثانٍ، ففي تعبيره(ره) ﴿<عدماً>﴾ مساحة واضحة كما لا يخفى.

ثـم ننتقـل إلى توضـيح بعـض مفـردات هـذا الـدرس الـواردة في الحاشية:-

قوله(ره)< من بين أفراده> أي أفراد الجنس ويعني الأنواع، وذلك لأن الأشخاص أفراد للنوع كما أن الأنواع أفراد للجنس.

قوله(ره)<يسمى مقوماً> بصيغة إسم الفاعل، مشتق من التقويم، والتقويم في اللغة يأتي بمعنى إزالة إعوجاج الشيء، وكأنَّ ماهية الأنسان مثلاً من دون الناطق منعوجة،ولا يزول إعوجاجها الاّ بالناطق، فبهذه المناسبة سمي الفصل مقوماً.

المحاضرة(٣٣)

قال الماتن ﴿والمقوم للعالي مقوم للسافل ولا عكس﴾

كان الكلام في مباحث الفصل، من جملة مباحثه قوانينه، تعرض الماتن في المقام إلى قانونين، أحدهما يرتبط بالفصل المقوم، والآخر بالفصل المقسم.

القانون الأول ﴿الفصل المقوم للعالي مقوم للسافل ولا عكس﴾

القانون الثاني ﴿الفصل المقسم للسافل مقسم للعالي ولا عكس﴾

أما القانون الثاني فسيأتي الكلام عنه في المحاضرة القادمة إن شاء الله تعالى. كلامنا فعلاً في القانون الأول والذي أشار اليه الماتن بقوله:

﴿المقوم للعالي مقوم للسافل ولا عكس﴾ ونتكلم في هذا القانون في بحثين:-

(البحث الأول) بحث إيجابي وهو عبارة عن موجبة كلية (كل مقوم للعالي مقوم للسافل).

(البحث الثاني) بحث سلبي وهو عبارة عن قوله(ولا عكس) أي (وليس كل مقوم للسافل مقوماً للعالي).

البحث الأول: في بيان الكبرى الكلية (كل مقوم للعالي مقوم للسافل)مثل (الحساس) فانه مقوم للعالي أي الحيوان، وهو مقوم للسافل أيضاً أعني الأنسان. لكن ما البرهان على ذلك ؟

البرهان الذي سلكه المحشي(ره) هيهنا هو قياس المساواة والذي أشار اليه بقوله ﴿<وجزءالجزءجزء>﴾ وقبل تطبيق قياس المساواة على المقام لابأس بتوضيحه إجمالاً فنقول : إن في قياس المساواة مرحلتين:

الأولى / مؤلفة من صغرى وكبرى ونتيجة.

المرحلة الثانية / صغراها نتيجة المرحلة الأولى من الأستدلال، وكبراها المقدمة الخارجية التي تضم إلى الصغرى، فنحصل على قياس وشكل من الأشكال الأربعة، وينتج المطلوب. فأساس قياس المساواة مبتنٍ على هذه المقدمة الخارجية، فإن صدقت كان القياس منتجاً وإنْ كذبت كان القياس عقيماً.

ثم بعد معرفة قياس المساواة إجمالاً نأتي ونطبقه على المقام فنقول:

المرحلة الأولى: الصغرى (الفصل المقوم للعالي جزء للعالي)

الكبرى (والعالي جزء للسافل)

هذا قياس من الشكل الأول فان الحد المتكرر فيه كلمة (العالي) فقط فانها محمول في الصغرى موضوع في الكبرى. والشكل الأول بديهي الأنتاج.

النتجية: الفصل المقوم للعالي جزء جزء السافل.

المرحلة الثانية :الصغرى - وهي نتيجة المرحلة الأولى- (الفصل المقوم للعالي جزء جزء السافل) الكبرى (وجزء الجزء جزء) وهذا أيضاً قياس من الشكل الأول فان الحد المتكرر فيه جملة (جزء الجزء).

النتيجة: الفصل المقوم للعالي جزء للسافل.

واذا كان جزءً للسافل فيقوّمه.

توضيح المرحلتين بمثال وذلك مثل(الحساس) فهو فصل مقوم للحيوان، ويميّزه عن مشاركاته في الجسم النامي الذي هو جنسه، وهو فصل مقوّم للأنسان أيضاً، لأن الحساس جزء الحيوان حيث يقال في تعريفه جسم نامٍ حساس، فالحساس جزء من الحيوان وهو جزء للأنسان كما هو واضح، وجزء الجزء جزء فالحساس جزء للأنسان السافل من الحيوان في العموم

والشمول، فيكون الحساس فصلاً مقوماً للأنسان أي يكون أمراً لا يتحقق الأنسان بدونه فان إنتفائه يُعْني إنتفاء جنسه العالي الأعم وبإنتفائه ينتفي الأخص الذي هو الأنسان أيضاً، ويميّز الأنسان عن كل ما كان يميز الحيوان عنه من المشاركات في الجسم النامي، فقد كان يميّز الحيوان عن الشجر مثلاً،فكذا الآن يميز الأنسان عنه.

إثبات المرحلتين :- (المرحلة الأولى) أما الصغرى فلأ نها المفروض حيث أن المقوم للعالي جزء له كما هو معنى المقوم في إصطلاحهم.

وأما الكبرى فلأن السافل أخص من العالي، ومعلوم أن الخاص كالأنسان يتضمن العام كالحيوان، فيكون الحيوان جزءاً أعم للإنسان.

(المرحلة الثانية) أما الصغرى فلا تحتاج إلى إثبات باعتبار أنها نتيجة القياس السابق، والقياس السابق قياس من الشكل الأول وهو بديهي الأنتاج، والبديهي لا يحتاج إلى إثبات.

وأما الكبرى فهي مقدمة خارجية صادقه إذ لو كانت كاذبةً لما انتج القياس.

البحث الثاني : في بيان قوله((ولا عكس)) في القانون، فنقول : انه ليس كل مقوم للسافل مقوماً للعالي، بل بعض مقوم السافل مقوم للعالي والبعض الآخر المقوم للسافل غير مقوم للعالي، أما بعض مقوم السافل مقوم للعالي فمثل الحساس فانه مقوم للسافل كالإنسان وهو مقوم للعالي كالحيوان، وأما البعض المقوم للسافل غير المقوم للعالي فمثل الناطق فانه مقوم للإنسان، لكنه ليس مقوماً للحيوان،لأنه أصلاً ليس فصلاً للحيوان اذ المقوم فرع الفصل.

ثم نأتي إلى توضيح بعض مفردات وعبارات الحاشية :-

قولـه(ره)< الـلام للإسـتغراق> قـد يستشـكل هنـا ويقـال إن المشـهور بـين النحويين أن اللام المفيدة للإستغراق انما هي حرف تعريف لأأنها إسم موصول،والألف واللام الداخلة على اسم الفاعل واسم المفعول انما هي اسم موصول لاحرف تعريف، وفي المقام بما أن اللام داخلة على اسم فاعل وهو ((مقوم)) فمعنى ذلك أنها اسم موصول لا حرف تعريف حتى تفيد الأستغراق، فاذن لا تفيد اللام في المقام الأستغراق فكيف قال المحشي أن اللام للأستغراق؟

إلاّ انه أجيب عن هذا الأشكال بأن الألف واللام الداخلة على اسم الفاعل واسم المفعول إنما تكون موصولة في صورة ما اذا كانت دالة على معنى الحدوث مثل الضارب، المضروب، وأما لو كانت دالة على معنى الثبوت فتكون حينئذ حرف تعريف لاإسم موصول مثل الكافر، المؤمن، الصائغ، ومقامنا من قبيل القسم الثاني أي أن اللام في (المقوم) تدل على الثبوت أي الثابت انه فصل مقوم، وعليه فتفيد الأستغراق، والمراد منه الأستغراق الحقيقي لا المجازي يعني كل مقوم للعالي الخ.

قوله(ره) < فهو فصل مقوم للسافل> أي للسافل من ذلك العالي الذي كان الفصل مقوماً له بمعنى أن السافل لا يتحقق بدون الفصل الذي كان العالي لا يتحقق بدونه وهذا هو معنى المقوم، ففصل العالي مقوم السافل وفصله أيضاً.

قوله(ره) <وليعلم أن المراد بالعالي هيهنا...الخ>المحشي (ره) في قوله هذا ينبّه على أمرٍ وهو أن المراد بالعالي والسافل هيهنا أي في قولهم

﴿كل مقوم للعالي مقوم للسافل ﴾ غير المراد من العالي والسافل في سلسلتي الأجناس والأنواع المتقدمتين، فان المراد بالعالي هنا كل جنس أو نوع يكون فوق آخر سواء أكان فوقه آخر أم لم يكن. لا أن المراد به خصوص الجنس العالي الذي لا جنس فوقه وخصوص النوع العالي الذي لا نوع فوقه، فيشمل المتوسط منهما أيضاً.

وكذا المراد بالسافل هنا كل جنس أو نوع يكون تحت آخر سواء أكان تحته آخر ام لم يكن،لا أن المراد به خصوص الجنس والنوع الذين ليس تحتهما جنس آخر ونوع آخر كما تقدم.

فاذن :العالي والسافل في المقام أعم منهما فيما تقدم في سلسلتي الأجناس والأنواع.

وبالجملة :انه ليس المراد من العالي والسافل هنا ما تقدم في باب ترتُب الأجناس والأنواع من أن العالي جنس الأجناس أو نوع الأنواع، والسافل في مقابله، بل العالي والسافل هنا نسبي.

قوله(ره) <حتى أن الجنس المتوسط إلخ>إعلم أن الجنس المتوسط كان على قسمين :

١-ما كان جنساً متوسطاً فقط كالجسم المطلق.

٢- ما كان جنساً متوسطاً ونوعاً متوسطاً معاً كالجسم النامي.

ما نحن فيه شامل لكلا قسمي الجنس المتوسط، فان الجسم النامي بالنسبة إلى الحيوان عالٍ، وبالنسبة إلى الجسم المطلق سافل.

وكذا الجسم المطلق بالنسبة إلى الجسم النامي عالٍ وبالنسبة إلى الجوهر سافل، لما عرفت من أن العالي والسافل في هذا المقام نسبي.

قوله(ره) < أي كلياً بمعنى أنه ... الخ>قالوا أشار (ره) بالتفسير إلى أن المراد من العكس المنفي هو العكس اللغوي دون الإصطلاحي،فلا يستشكل بأن نفي العكس عن قولنا﴿ المقوم للعالي مقوم للسافل﴾ غير صحيح على أساس أن هذه القضية لا تخلو إما أن تكون موجبة كلية أو موجبة جزئية، وعلى التقديرين لها عكس ولا يصح نفي العكس عنها، لما سيأتي في بحث العكس المستوي من أن الموجبة مطلقاً كلية كانت أم جزئية تنعكس إلى الموجبة الجزئية، فكيف نفى المصنف العكس وقال((ولا عكس)).

أجاب الشارح (ره)عن هذا الإشكال بقوله ﴿<أي كلياً>﴾ وحاصله: انه ليس المراد بالعكس هيهنا العكس الإصطلاحي ـ أي العكس المستوي ـ بل المراد العكس اللغوي العرفي، وفي العكس اللغوي يشترط بقاء القضية على حالها من حيث الكم والكيف .

وعليه فعكس الموجبة الكلية لغوياً الموجبة الكلية، فالعكس اللغوي تلزمه الكلية ومعلوم كذب (كل مقوم للسافل مقوم للعالي) فان الناطق مقوم للإنسان السافل وليس مقوماً للحيوان العالي ولذا قال ((ولا عكس)).

فاذن : قوله(ره)﴿<كلياً>﴾ إشارة إلى أن العكس اللغوي منفي في المقام أي أن مقصود الماتن من قوله((ولا عكس)) أن قولنا ﴿كل مقوم للعالي مقوم للسافل﴾ لا عكس له على نحو الكلية

فلا تستطيع أنْ تقول ﴿وكل مقوم للسافل مقوم للعالي﴾ لما عرفت من كذبه في المثال المتقدم.

فالنتيجة النهائية : أن تفسير المحشي اشارة إلى أن العكس لغوي،وقسْ عليه قوله في المقسم.

المحاضرة (٣٤)

قال الماتن ﴿والمقسم بالعكس﴾

بلغ الكلام بنا إلى القانون الثاني من قوانين الفصل وهو ﴿كل مقسم للسافل مقسم للعالي ولا عكس﴾ والذي أشار اليه الماتن بقوله ((والمقسم بالعكس)) وينبغي أن نتكلم في هذا القانون عن بحثين:

الأول:- بحث إيجابي وهو عبارة عن (كل مقسم للسافل مقسم للعالي) .

الثاني :- بحث سلبي وهو عبارة عن(وليس كل مقسم للعالي مقسماً للسافل).

البحث الأول : وهو في بيان الكبرى الكلية ﴿كل مقسم للسافل مقسم للعالي﴾.

الدليل والبرهان على اثبات هذا المدعى هو نفسه الذي استخدمه المحشي في القانون الأول أعني قياس المساواة والذي أشار اليه بقوله ﴿<وقسم القسم قسمٌ>﴾.

وقد تقدم توضيحه إجمالاً ، نأتي إلى تطبيقه على المقام فنقول :-

المرحلة الأولى : الصغرى (كل فصل مقسم للسافل قسم من السافل) الكبرى (والسافل قسم من العالي).

هذا قياس من الشكل الأول، فان الحد المتكرر كلمة (السافل) فقط،محمول في الصغرى،موضوع في الكبرى فالنتيجة (كل فصل مقسم للسافل قسم قسم العالي)

المرحلة الثانية: صغراها نتيجة المرحلة السابقة وكبراها المقدمة الخارجية، أي أن الصغرى(كل فصل مقسم للسافل قسم قسم العالي) الكبرى (وقسم القسم قسم).

هذا أيضاً قياس من الشكل الأول، فان الأوسط جملة (قسم القسم).

فالنتيجة (كل فصل مقسم للسافل قسم العالي) وإذ اثبت أنه قسم من العالي فهو مقسم له أيضاً،وهو المطلوب.

توضيح المرحلتين بمثال وذلك مثل(الناطق) فهو فصل مقسم السافل الذي هو الحيوان، وهو مقسم العالي الذي هو الجسم النامي، فكما يقال الحيوان إما ناطق أو غير ناطق فكذلك يقال الجسم النامي إما ناطق أو غير ناطق، لأن الانسان قسم من الحيوان وهو قسم من الجسم النامي وقسم القسم قسم فيكون الانسان قسماً من الجسم النامي، فيقال الجسم النامي إما ناطق كالأنسان أو غير ناطق.

وهذا إنما حصل بسبب ضم الناطق الذي هو مقسم الحيوان الى الجسم النامي الذي هو العالي فيقسمه الى قسمين.

وبكلمةٍ: أن الفصل الذي يقسم السافل فهو بنفسه يقسم العالي وبنفس القسمة التي كانت للسافل، فالناطق كما يقسم الحيوان الذي هو السافل الى ناطق وغيره أي انسان وغيره، فكذلك هو بنفسه وبنفس القسمة يقسم العالي الذي هو الجسم النامي فيقال الجسم النامي اما ناطق أو غيره أي اما انسان أو غير انسان كالشجر.

وأما إثبات المرحلتين:- (المرحلة الاولى) أما الصغرى فلأن كلّ مقسم بالنسبة الى مَقسَمِهِ هو قسم منه، فالناطق - مثلاً - مقسّمٌ للحيوان،

هذا الناطق (المقسّم) قسمٌ من الحيوان(المَقسم) اذ من الواضح أن قسماً من الحيوان هو الناطق أي الانسان، والقسم الآخر غيره كالبقر والغنم ونحوهما.

وأما الكبرى فلأن السافل كالحيوان قسمٌ من العالي كالجسم النامي، وإلاّ لما كان معنى لكون العالي أعم من السافل.

(المرحلة الثانية) أما صغراها فواضحة بلحاظ أنها نتيجة القياس السابق، وحيث أن القياس السابق قياس من الشكل الأول وهو بديهي الأنتاج، فلذا تكون بديهية غنيةً عن الأستدلال.

وأما كبراها فلأنها المقدمة الخارجية الصادقة التي يبتني عليها اساس قياسنا أعني قياس المساواة.

فالنتيجة : أنه بعد طيّ هذه المقدمات في مرحلتي الأستدلال نخرج بهذه النتيجة (أن الفصل المقسم للسافل مقسم للعالي).

البحث الثاني : في بيان (ولاعكس) في هذا القانون، فنقول : انه ليس كل مقسم للعالي مقسماً للسافل، بل بعض المقسّم للعالي مقسم للسافل أيضاً كالناطق، فأنه مقسمٌ للعالي الذي هو الجسم النامي، فيقال الجسم النامي اما ناطق أو غيره، وهو بنفسه مقسم للسافل الذي هو الحيوان الى ناطقٍ وغيره.

ولكن بعض المقسم للعالي ليس مقسّماً للسافل كالحساس، فانه مقسم للعالي الذي هو الجسم النامي الى حساس وغيره، إلاّ انه لايقسم السافل الذي هو الحيوان، إذ من الواضح أنه لامجال للقول بأن قسماً من الحيوان غير حساس، بل الحساس -كما عرفت- فصل للحيوان وجزءه المقوّم له، فكيف يتعقل وجود حيوان غير حسّاس.

اذن: فلا نستطيع أن نقول على نحو الكلية(كل مقسم للعالي مقسم للسافل) وهذا ماأشار اليه المحشي بقوله ﴿<ولا عكس أي كلياً>﴾ ونفس الكلام الذي ذكرناه في التعليقة السابقة من القانون الأول - من أن المراد من العكس هواللغوي لا الإصطلاحي- آتٍ هنا أيضاً فلا حاجة الى إعادته.

المحاضرة (٣٥)

قال الماتن ﴿الرابع الخاصة وهو الخارج المقول على ماتحت حقيقة واحدة فقط الخامس العرض العام وهو الخارج المقول عليها وعلى غيرها﴾

كان الكلام في الكليات الخمس، وذكرنا سابقاً أن الكلي على قسمين إما ذاتي واما عرضي، وقسموا الذاتي الى النوع والجنس والفصل، وهذه الكليات الثلاثة هي المسمّاة بالكليات الذاتية، وقد انتهينا من الكلام فيها بحمد الله تعالى. أما الآن فالكلام في الكليات العرضية وهي الخاصة والعرض العام، ونتكلم فيها ضمن نقاطٍ:-

النقطة الأولى:- في تعريف كلٍ من الخاصة والعرض العام وبيان مفردات التعريف.

النفقطة الثانية :- في بيان تفسير المحشي قول الماتن ((الخاصة هو الخارج)) بقوله [<أي الكلي الخارج>]

النقطة الثالثة :- في بيان تقسيم الخاصة الى الشاملة وغير الشاملة، وبيان الغاية من هذا التقسيم.

النقطة الرابعة:- في بيان تقسيم المحشي الحقيقة الواحدة الواردة في تعريف المتن الى النوعية والجنسية وبيان السبب في ذلك.

النقطة الخامسة:- في بيان أمر المحشي في المقام بالفهم حيث قال ﴿<فأفهم>﴾

النقطة السادسة:- في بيان تقسيمات الخاصة والعرض العام.

أما النقطة الأولى :- ففي تعريف كل من الخاصة والعرض العام =
عرَف الماتن الخاصة بأنها الخارج المقول على ماتحت حقيقةٍ واحدة فقط.

مثل الضاحك بالنسبة الى الأنسان، فإن الضاحكَ أمرٌ خارج عن ذات الأنسان، إلاّ أنه محمول على أفراد هذه الحقيقة الواحدة خاصةً .

ولايخفى عليك أن الماتن لو كان يقدّم لفظ (المقول) في تعريفي الخاصة والعرض العام على لفظ الخارج لكان أولى، نظراً الى أن لفظ المقول بمنزلة الجنس، فانه شامل للخارج وغيره ايضاً، ومعلومٌ أن الجنس في التعريف مقدَم على الفصل.

بناءً على هذا نقول ان تعريف الخاصة مشتمل على ثلاث مفردات:

المفردة الأولى: قوله ((المقول)) أي المحمول، وهذا بمثابة الجنس في التعريف كما عرفت، وبه يشمل جميع الكليات الخمسة، لما عرفت سابقاً من أنها كلَها محمولات على موضوعاتها.

المفردة الثانية: قوله ((الخارج)) وهذا هو الفصل الأول في التعريف،وبه خرَج الكليات الذاتية بأجمعها.

المفردة الثالثة: قوله ((على ماتحت حقيقةٍ واحدة فقط)) هذا هو الفصل الثاني فيه، وبه خرج العرض العام، لأنه وإن كان خارجاً ومقولاً، إلاّ أنه لايختص بأفراد حقيقةٍ واحدة.

وأيضاً عرف الماتن العرض العام بأنه الخارج المقول عليها- أي على تلك الحقيقة الواحدة- وعلى غيرها من الحقائق.

مثل (الماشي) فانه خارج عن ذات الأنسان وليس من ذاتياته، الاّ أنه محمول على الحقيقة الأنسانية وعلى غيرها من الحقائق الحيوانية كالفرسية والبقرية وغيرهما.

وأيضاً يتكون هذا التعريف من مفردات ثلاثة :-

الأولى: قوله((المقول)) وهو بمنزلة الجنس في التعريف وبه شمل الكليات الخمسة بأسرها.

الثانية : قوله((الخارج)) وهو الفصل الأول في التعريف، وبه خرجً الكليات الذاتية.

الثالثة: قوله((عليها وعلى غيرها)) الفصل الثاني فيه، وبه خرجً الخاصة، لأنها كما عرفت محمولة على حقيقة واحدة فقط.

وأما النقطة الثانية :- في بيان تفسير المحشي المشار اليه بقوله[<أي الكلي الخارج>] - فقد فسرّ المحشي (ره) الضمير (هو) الوارد في المتن بقوله [<اي الكلي>] للأشارة الى دفع إيراد يرد في المقام، وحاصله : أنه قد عرف الماتن الخاصة بأنها الخارج المقول..الخ، هذا التعريف صادقٌ على مثل الأعراض الخاصة بالأفراد المعينة من قبيل طول زيد، عرض خالدٍ، لون بكر،.. الخ ، بأعتبار أنها يصدق عليها أنها محمولة على ماتحت حقيقة واحدة، فيشملها التعريف حينئذ، وهذا يعني أنً الخاصة يمكن أن تكون أمراً جزئياً وليس كلياً، فينتج بالأخرة أن الكليات تصير اربعة وليست خمسةً . وهذا التالي مما لايمكن الألتزام به.

أراد المحشي (ره) أن يدفع هذا الأيراد بتفسيره هذا، وحاصل الدفع: أنً الضمير (هو) في المتن ((الخاصة هو الخارج الخ)) لايعود الى الخاصة حتى يقال بأن الخاصة الخارج المحمول الخ، الصادق على مثل الأعراض الخاصة بالجزئيات المعينة، بل الضمير إنما هو عائد الى مَقسم الكليات وهو (الكلي) وذلك لأن المقسم للكليات الخمسة التي منها الخاصة وهو الكلي معتبرٌ في جميع مفهومات الأقسام.

وعلـى هـذا فـلا يـرد علـى التعريـف مثـل الأعـراض الخاصـة بالأشـخاص المعينـة، وان صـدق عليهـا أنهـا محمولـة علـى ماتحـت حقيقـة واحدة، لعدم كونها من المفهومات الكلية، بل هي أمور جزئية فـلا يشـملها تعريف الخاصة.

وأما النقطة الثالثة:- في بيان تقسيم الخاصة الى الشاملة وغيرهـا مـع بيان الغاية من هـذا التقسيم - فـاعلم أن المناطقـة قسـموا الخاصـة الى عـدة تقسيمات، منها تقسيمها الى قسمين: شاملة وغير شاملة، والـذي اشـار اليـه بقوله (ره) [<واعلم ان الخاصة الخ>]

الخاصة الشاملة : تعني أنها تشمل جميع افراد ماهي خاصة له، مثل الكاتب بالقوة للأنسان، فإنَّ إستعداد الكتابة بـالقوة حاصـلٌ لكـل فـردٍ مـن أفراد الانسان مادام الأنسان إنساناً.

الخاصة غير الشاملة: وتعني أنها لاتشمل جميع أفـراد مـاهي خاصـة لـه، مثل الكاتب بالفعل فان الكاتب بالفعل مع أنه خاصـة الأنسـان إلاَ أنـه غير شـامل لكـل فـرد مـن أفـراد الأنسـان، فـانً منهـم مَـنْ يـأتي أُمّيـاً ويمـوت كذلك، فلا يقال في حقه أنه كاتب بالفعل.

ثم ان الغاية من هذا التقسيم لئلاّ يتوهم أحد في المقام ويقول إنً مثل الكتابة - مثلاً- كيف يكون من الخاصة للأنسان ، في حين ان خاصة الشـيء مايوجد فيه، وليست الكتابة توجد في جميع أفراد الانسان؟

فالمناطقة أرادوا دفع هذا التوهم قـالوا ان خاصـة الشـيء مالايوجـد في غيره اصلاً، وأما بالنسبة الى أفراد الشـيء فـلا يلـزم عروضـها لجميعهـا، فإنْ وجدت للجميع فهي شـاملة والاً فغير شـاملة. فمـن أجـل ذلـك قسـموا الخاصة الى هذين القسمين.

وأما النقطة الرابعة :- في بيان تقسيم المحشي الحقيقة الواحدة الواردة في تعريف الخاصة الى النوعية والجنسية مع بيان السبب ـ فان المصنف عرف الخاصة بقوله ((الخارج المقول على ماتحت حقيقة واحدة فقط)) جاء المحشي(ره) وعمّم هذه الحقيقة الواحدة للنوعية والجنسية.

فالأول ماكان مختصاً بنوع من الأنواع كالضاحك، فانه مختص بنوع الأنسان.

والثاني ماكان مختصاً بجنس من الأجناس كالماشي، فانه مختص بجنس الحيوان، ولايكون مختصاً بالجسم النامي.

ثم أنَّ تعميم المحشي (ره) الحقيقة الواحدة للنوعية والجنسية للأشارة الى أنَّ الخاصة لاتختص بالنوع فقط، بل تكون للأجناس أيضاً، كما عليه المصنف فانه ذكر في السعدية ص٣٦ "أن الخاصة تكون للأجناس حتى العالي ، وان قال بعضهم على أنها لاتكون الاَّ للنوع الأخير".انتهى

ثم يحسن الإيماء الى أن تمثيل المحشي في المقام بالضاحك والماشي اشارة الى أن المعتبر في حمل الكلي على أفراده، هو حمل المواطاة وهو هو، لاحمل إشتقاق وذو هو، فلذا ترى أنهم يمثلون بالمشتقات لابمبادئها كالضحك والمشي مثلاً.

وأما النقطة الخامسة :- في بيان أمر المحشي في المقام بالفهم- فان المحشي (ره) بعدما عمّم الحقيقة الواحدة الى النوعية والجنسية واعطاء مثالٍ لكلٍ منهما، قال [<فالماشي خاصة للحيوان وعرض عام للأنسان>] ثم بعد هذا فوراً أمر بالفهم حيث قال [<فافهم>] ذكروا أنَّ قوله [<فافهم>] لعلّه إشارة الى أنه لامنافاة في كون شيٍ واحدٍ خاصةً وعرضاً عاماً، وان هذا ليس من إجتماع الضدين وتداخل الأقسام بوجه، لأن قيد الحيثية معتبر،

فالماشي من حيث عروضه للأنسان وغيره عرض عام، ومن حيث إختصاصه بالحيوان فقط خاصة، وهو بالأعتبار الذي يكون عرضاً عاماً لايمكن أن يكون بذلك الأعتبار نفسه خاصة اصلاً.

فاذن: لامنافاة في كون شيءٍ واحدٍ خاصةً وعرضاً عاماً من حيثيتين، لامن نفس الحيثية حتى يلزم إجتماع الضدين، فلذا قال (ره) فافهم حتى لايتوهم أحد بأنه كيف يجتمع الخاصة والعرض العام معاً في شيءٍ واحدٍ.

المحاضرة (٣٦)

قال الماتن ﴿وكلٌ منهما ان امتنع إنفكاكه عن الشيء فلازم بالنظر الى الماهية أو الوجود﴾

لايزال كلامنا في بحث الكليات العرضية، وعرفت أن نقاط البحث ستةٌ، تقدم الحديث عن خمسٍ منها، إنتهى الحديث الى:

النقطة السادسة:- في بيان تقسيمات الخاصة والعرض العام – الى الآن وقفنا على تقسيمين للخاصة، الأول في النقطة الثالثة من نقاط البحث وهو إنقسام الخاصة الى الشاملة وغير الشاملة، والتقسيم الآخر في النقطة الرابعة من البحث وهو إنقسامها الى النوعية والجنسية.

أما الآن فننتقل الى التقسيمات الأُخرى فنقول:

إن الكلي العرضي أعم من الخاصة والعرض العام ينقسم – باعتبار لزومه للمعروض وعدم لزومه – الى قسمين : إما لازم واما مفارقٌ.

والوجه في هذا التقسيم – كما ذكره المحشي(ره) – هو أن العرضي لايخلو حاله عن أحد أمرين : إما يمتنع عند العقل ويستحيل إنفكاكه عن معروضه، واما لايمتنع ذلك، فان كان عند العقل ممتنعاً ومستحيلاً فهو العرض اللازم كالكاتب بالقوة للإنسان، والاً فهو العرض المفارق كالكاتب بالفعل للإنسان. وعليه فحصر العرضي في اللازم والمفارق حصرٌ عقلي.

ثم بعد ذلك يأتون الى كل واحد من هذين القسمين ويقسمونه، أما العرضي اللازم فله تقسيمان:

التقسيم الأول: تقسيمه الى لازم الماهية.. لازم الوجود الخارجي فقط.. لازم الوجود الذهني.

التقسيم الثاني: تقسيمه الى : لازم بين.. لازم غير بين.. وكل منهما له معنيان معنى أخص ومعنى أعم.

وأما المفارق فقسموه الى : دائم.. زائل بسرعة.. زائل ببطئ

إذا عرفت اجمال هذه التقسيمات، نأتي الى تفاصيلها.

أما العرضي اللازم : فقد عرفت أنّ له تقسيمين:

التقسيم الأول: أن اللازم على ثلاث أقسام:-

الأول : (لازم الماهية) ماكان لازماً للشيء المعروض بالنظر الى نفس ماهيته، مع قطع النظر عن خصوص وجود ذلك الشيء في الذهن أو في الخارج، بمعنى أنه لازم كلا الوجودين لاخصوص احدهما المعين، وذلك بأن يكون هذا الشيء المعروض بحيث كلما تحقق في الذهن أو في الخارج كان هذا اللازم ثابتاً له.

وهذا مثل الزوجية بالنسبة للأربعة، فإن الزوجية لازمة لماهية الأربعة أينما تحققت واتفقت ماهية الأربعة، فان وجدت الأربعة في الذهن فالزوجية لازمة لها، وان وجدت في الخارج فهي أيضاً لازمة لها.

وان شئت فقل : ان الزوجية لو كانت لازمة للأربعة بالنظر الى خصوص وجودها الخارجي، لما كانت الأربعة الموجودة في الذهن زوجاً، وهكذا لو كانت الزوجية لازمة للأربعة بالنظر الى خصوص وجودها الذهني لما كانت الأربعة الموجودة في الخارج زوجاً، وكلا الأمرين باطل، فيستنتج من ذلك أن الزوجية لازمة لماهية الأربعة بالنظر الى نفس ماهيتها، مع قطع النظر عن خصوص وجودها في الذهن أو الخارج، وهذا هو معنى- ماذكره بعض الشُراح (ره) وقد ذكرناه في أوائل التعريف - أن لازم الماهية لازم لكلا الوجودين لا خصوص أحدهما المعين.

القسم الثاني: (لازم الوجود الخارجي فقط) ماكان لازماً للشيء المعروض بالنظر الى خصوص وجوده الخارجي، وهذا مثل الأحراق بالنسبة للنار.

توضيح المثال: أنكم درستم في منطق الشيخ المظفر (ره) أن الوجود على أقسام أربعة: الوجود الخارجي .. الوجود الذهني.. الوجود اللفظي.. الوجود الكتبي.

فنقول: الأحراق إنما هو من لوازم النار ولكن بالنظر الى وجودها في الخارج، أي النار الخارجية من لوازمها الأحراق، لا أنَّ الأحراق من لوازم النار الذهنية أو اللفظية أو الكتبية إذْ من الواضح البديهي ان تصور النار لايحرق الذهن ،مع أنه بتصور النار توجد في الذهن ، وهذا يعني أن الأحراق ليس من لوازم وجود النار الذهني.

وكذا لو تَلفَّظنا بالنار فهي لاتحرق اللسان، وهذا يعني أنَّ الأحراق ليس من لوازم وجود النار اللفظي.

وكذا لو كتبنا النار فهي لاتحرق الورقة - مثلاً - وهذا يعني أنَّ الأحراق ليس من لوازم وجود النار الكتبي.

فالنتيجة في نهاية المطاف أن الأحراق من لوازم النار الخارجية فقط.

القسم الثالث: (لازم الوجود الذهني فقط) ماكان لازماً للشيء المعروض بالنظر الى خصوص وجوده في الذهن. وهذا مثل كون حقيقة الأنسان كليةً حقيقة الفصل كلية وغيرهما من الحقائق الكلية، فان الكلية إنما تكون عارضة على تلك الحقائق ولازمة لها بالنظر إلى خصوص وجودها في الذهن، إذ الحقيقة الأنسانية - مثلاً - غير موجود في الخارج، إنما الموجود في الخارج الجزئيات فيستحيل عروض الكلية على الانسان في

الخارج، ضرورة أن مقتضى كون الشيء أمراً خارجياً التشخُّص والجزئية فمن هنا قالوا (إنّ الشيء اذا لم يتشخص لم يوجد).

فاذن : الكلية من لوازم حقيقة الانسان وغيرها من الحقائق الموجودة في الذهن لاالموجودة في الخارج.

هذا تمام الكلام في التقسيم الأول للازم، وأما التقسيم الثاني له فسيأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

ثم ننتقل الى توضيح بعض عبائر الدرس الواردة في الحاشية :-

قوله (ره) < وبالجملة الكلي الذي هو عرضي لأفراده > انّ تعبير المحشي (ره) بالعرضي للأشارة الى نكتتين:

الأولى: الفرق بين العرضي – بياء النسبة- وبين العرض وانه فرق جوهري. وقد تقدم بيان الفرق مفصلاً فيما سبق في أوائل مبحث الكليات الخمسة، فراجع.

الثانية:- أن الخاصة والعرض العام في المقام إنما هو من قبيل العرضي، لامن قبيل العرض.

بيان ذلك : أنك لاحظت أنّ الحمل معتبرٌ ومأخوذ في تعريف كلٍّ من الخاصة والعرض العام، حيث قالوا في تعريف الخاصة ((أنها المحمول)) الخ، وفي تعريف العرض العام أيضاً ((أنه المحمول الخ))، فهذا يعني انهما من قبيل العرضي لاالعرض، اذْ لو كانا من قبيل العرض لاالعرضي لما اعتُبر الحمل في تعريفهما، لما عرفت سابقاً من ان المراد من العرض هو الممكن الذي لا يوجد إلا في الموضوع، كالبياض والسواد، والذي لايكون قابلاً للحمل

علـى الـذوات الـتي هـي مـن سـنخ الجـوهر، فلايقـال : الثـوب بياض، أو القلم سواد.

والحال أن القوم كلهم اعتبروا الحمل في تعريفهما، فمنه يستفاد استفادةً واضحة ان الخاصة والعرض العام هما من قبيل العرضي.

ثم ان هذا الذي يستفاد من كلام الشارح- أعني كون المراد هو العرضي لاالعرض- هو المراد من تعبير القوم بلفظ العرض تساهلاً، حيث أنهم تساهلوا في التعبير وقالوا عرض خاص، عرض عام، لكن مرادهم العرضي الالعرض.

قوله ((ره)) <فالأول هو الأول والثاني هو الثاني> من المعلوم أنه قد ورد من المحشي في المقام ترديدان : الترديد الأول /قوله [< إما لازم وإما مفارق>] هنا اللازم اولٌ والمفارق ثانٍ .

الترديد الثاني/ قوله بعد ذلك [< إما أن يستحيل انفكاكه عن معروضه أو لا>]

هنا إستحالة الأنفكاك أولٌ، و(أولا) ثانٍ .

وحينئذٍ فمن قوله [<فالأول هو الأول>] يريد أن الأول الذي هو أول شقي الترديد الثاني - أعني إستحالة إنفكاك العارض عن معروضه - هو الأول من أول شقي الترديد الأول أعني (كونه لازماً).

ومن قوله [<والثاني هو الثاني>] يريد أنَّ الثاني الذي هو ثاني شقي الترديد الثاني - أعني عدم استحالة الأنفكاك المشار اليه

بقوله (أولا) - هو الثاني من ثاني شقي الترديد الأول أعني (كونه مفارقاً).

والحاصل : ان العبارة هذه فيها تعقيدٌ، وقد يُتعمَّد إليه من قبل المؤلفين نظراً إلى أن بعض موارد التعقيد من البلاغة فافهم.

قوله ((ره))<ثم اللازم ينقسم بقسمين> بفتح القاف أي بتقسيمين، حيث أن اللازم ينقسم بتقسيمين، لا أنه ينقسم الى قسمين.

قوله ((ره)) < وهذا القسم بالحقيقة قسمان> أي لازم الوجود الخاص بالحقيقة قسمان لأنه إما لازم الوجود الخارجي فقط أو لازم الوجود الذهني فقط.

قوله ((ره)) <وهذا القسم يسمّى معقولاً ثانياً أيضاً> أي كل عرض يختص عروضه لمعروضه في الذهن فقط أي لازم الوجود الذهني يسمّى معقولاً ثانياً عندهم أيضاً كما يسمى بلازم الوجود الذهني.

ثم إنهم ذكروا أن المراد من المعقول الثاني : مايتعقل بعد التعقل الأول سواء أكان تعقله في الدرجة الثانية أم الثالثة أم مافوقهما، فالمعقول في جميع هذه الصور يسمى معقولاً ثانياً.

ومن هنا سموا الكلية- التي جعلت مثالاً للازم الوجود الذهني - معقولاً ثانياً مع أنها في المرحلة الثالثة من التعقل، ضرورة أن الأنسان يدرك أولاً ذات مفهوم الحيوان- مثلاً - على ماهو عليه من الخفاء والإجمال، ثم يدرك العقل بما معه من السعة وعدم الخصوصية أنه مفهوم لايأبى الصدق على كثرةٍ فيكون كلياً ، ثم ينتزع - من عدم إبائه الصدق على كثرة المتعقل قبل ذلك - عنوان الكلية، فتكون الكلية في المرحلة الثالثة من التعقل.

نعم اذاأريد من الكلية ذات المفهوم الكلي ونفسه لاعنوان الكلية له فهي في المرحلة الثانية من التعقل.

وكيفما كان : فإنما سمّي هذا القسم بالمعقول الثاني، لأن تعقله بعد التعقل الأول، فاولاً يتعقل معروضه ثم يتعقل العارض.

المحاضرة(٣٧)

قال الماتن ﴿ بيّن يلزم تصوره من تصور الملزوم أو من تصورهما والنسبة بينهما الجزم باللزوم وغير بين بخلافه. والا فعرض مفارق يدوم أو يزول بسرعةٍ او بطئٍ﴾.

كان الكلام في النقطة السادسة من نقاط البحث، في بيان تقسيمات الخاصة والعرض العام، انتهى الكلام بنا الى التقسيم الثاني للعرض اللازم وهو تقسيمه الى : البيّن وغير البين، ثم لكلّ منهما معنيان وقسمان..

القسم الاول : اللازم البين، وينقسم الى قسمين:

آ= اللازم البين بالمعنى الأخص : هو اللازم الذي يلزم عقلاً تصوره من مجرد تصور الملزوم، يعني بمجرد أن يأتي الملزوم في الذهن يأتي اللازم فوراً فيه أيضاً.

كتصور البصر اللازم من تصور ملزومه الذي هو العمى، فانّ العمى ملزوم ومن لوازمه البصر، وذلك لما عرفت سابقاً في بحث التقابل من أن العمى هو عدم البصر فيمن شأنه أن يكون بصيراً، ومن هنا لايقال على الحجر أنه أعمى، فحينئذ إذا تصورت العمى تصورت البصر أي تصورت أن هناك كان بصراً لذلك صار أعمى.

ب= اللازم البين بالمعنى الأعم: هو اللازم الذي يلزم عقلاً من تصوره مع تصور الملزوم وتصور النسبة بينهما الجزم بالملازمة بين اللازم وملزومه.

مثل الزوجية للأربعة، فالعقل هنا لايمكنه أن يجزم ويحكم بالملازمة وأنّ الزوجية لازمة للأربعة من مجرد تصورها، بل لابد من تصورات ثلاثة : تصور الملزوم (الأربعة) وتصور اللازم (الزوجية) وتصور النسبة بينهما،

عند ذلك يحكم العقل بالملازمة. فالعقل أولا يتصور الأربعة بأنها ضعف الأثنين، ثم يتصور الزوجية التي بمعنى ماينقسم الى متساويين صحيحين، ثم يتصور النسبة بين الزوجية والأربعة، ومعنى تصور النسبة في المقام هو أن العقل ينسب الملزوم الى لازمه ثم يرى هل الملزوم مما يقبل اللازم أولا؟ فإن وجَد انَّ الملزوم له القابلية عندئذ يحكم بالملازمة، وان وجد أنْ ليست هناك قابلية للملزوم فلا يحكم حينئذٍ بالملازمة.

وفي المقام حيث أن العقل عندما نسب الأربعة (الملزوم) الى الزوجية (اللازم) ووجَدَ أن الأربعة مما يقبل مفهوم الزوجية، لأنقسامها الى عدد الأثنين مرتين أي الى متساويين صحيحين، فمن أجل ذلك يحكم بالملازمة وأنَّ الزوجية لازمة للأربعة.

ومما ينبغي ان يُعلم أن مرادهم من اللزوم في تعريف اللازم البين هو اللزوم العقلي، والاَّ لو لم يكن كذلك لأمكن القول بتحقق البين في العرض المفارق أيضاً، فإنَّ بعض الأعراض المفارقة بحيث اذا تصورنا معروضه نتصور ذلك العارض كالحركة بالنسبة الى الفلك، والإغماء بالنسبة الى مَنْ هو أدواري الأغماء وغيرهما.

القسم الثاني : اللازم غير البيّن، وهو أيضاً ينقسم الى قسمين، كلُّ قسم بحسب مقابله من البيّن :

آ= اللازم غير البين بالمعنى الأخص: هو اللازم الذي لايلزم تصوره من تصور الملزوم فقط، كالكاتب بالقوة للإنسان، لوضوح أن تصور الكاتب بالقوة لايلزم من مجرد تصور الأنسان الملزوم.

ذكر بعض المعلقين : أنه (ره) يريد أن غير البين يكفي فيه تصور اللازم والملزوم في الجزم باللزوم من غير حاجةٍ الى تصور النسبة بينهما،

وان احتيج الى حدس أو غير ذلك، وهذا كما في الكتابة بالقوة للإنسان، فانَّ مَنْ تصور الإنسان والكتابة يحصل له جزمٌ بكونه كاتباً.

وهذا بخلاف البيّن بالمعنى الأعم فانه يحتاج الجزم فيه باللزوم إلى تصور النسبة بينهما، كما بيَّنه المحشي في زوجية الأربعة. انتهى بتصرفٍ بسيط منا.

ب= اللازم غير البين بالمعنى الأعم: هو الذي لايلزم من تصوره وتصور الملزوم وتصور النسبة بينهما الجزمُ بالملازمة ، بل يفتقر الى إقامة الدليل مثل الحدوث للعالم، فان اثبات الحدوث للعالم لاتكفي فيه التصورات الثلاثة، وهي تصور الملزوم أعني العالم وتصور اللازم أعني الحادث وتصور نسبة الحدوث الى العالم ، كيف ولو كان ذلك كافياً في الجزم بالملازمة لما اختلف العقلاء في حدوث العالم ولما جزم الفلاسفة بنقيضه الذي هو القدم، والحال أن العقلاء قد اختلفوا في حدوثه، فمنه يعلم ويستكشف أن ثبوت الحدوث للعالم لاتكفي فيه التصورات الثلاثة، بل لابد من وسطٍ كالتغير في قولنا : العالم متغير وكل متغير حادث (أي أن التغير يلازم الحدوث فلا يجتمع مع القدم) عندئذٍ يحصل من هاتين المقدمتين بعد إسقاط الحد الأوسط الجزمُ بأن العالم حادث.

هذا تمام الكلام في تقسيمات العرض اللازم، ثم نأتي الى العرض المفارق فنقول: ان العرض المفارق ينقسم الى أقسام ثلاثةٍ : دائم.. زائل بسرعة.. زائل ببطئ.

القسم الأول: العرض المفارق الدائم : مالا يستحيل إنفكاكه عن معروضه عقلاً، الاّ أنه دائم بالنسبة الى معروضه، ومثلوا له بحركة الفلك، فان الحركة دائمة للفلك، الاّ أنه لايمتنع إنفكاكها عن الفلك بالنظر الى ذات

الفلك أي الحركة بالنظر الى أنّ الفلك بما أنه جسم من الأجسام، وكل جسم كما تعرض عليه الحركة يعرض عليه السكون، فلذا لايمتنع إنفكاك الحركة عنه، والاّ لو قلنا بأن الحركة لازمة للفلك للزم أن كل جسم لابد وأن يكون في حركةٍ فقط، وهذا كما ترى.

فاذن الحركة بالنسبة الى ذات الفلك عرض مفارق دائم، أما مفارقٌ فبالنظر الى ذات الفلك كما عرفت، وأما دائمٌ فباعتبار أنه من أول يوم خُلق الى الآن هو في دوام الحركة.

ثم يحسن الإيماء الى بيان المائز بين العرض المفارق الدائم والعرض اللازم حتى لايقع إلتباس بينهما، والفرق بينهما انما يكون بالدوام والضرورة - وأنتم درستم في الجزء الثاني من منطق الشيخ ((ره)) الفرق بين الدوام والضرورة ، حيث أن الضرورة معناها إستحالة الأنفكاك، ومعنى الدوام عدم إستحالة الأنفكاك وان لم يكن ضرورياً، فلذا قالوا هناك أنّ جهة الدوام أعم من جهة الضرورة - وذلك لأن ثبوت العرض لمعروضه في العرض اللازم ضروري أي يستحيل الأنفكاك عقلاً ،فالعقل يرى إستحالة إنفكاك العرض عن معروضه، فلو أزلنا الزوجية عن الأربعة لما بقيت الأربعة أربعة بل انقلبت الى مفهوم الثلاثة مثلاً، وكذا لو أزلنا الحرارة عن النار لما بقيت النارناراًكما لايخفى.

وأما ثبوت العرض لمعروضه في العرض المفارق الدائم فهو دائمي وليس بضروري، أي ليس الأنفكاك ممتنعاً عقلاً، انما هو ثبوت دائمي واستمرار خارجي، فلو أُزيلت الحركة عن الفلك، لبقى الفلك فلكاً، ولا ينقلب الى شيءٍ آخر.

القسم الثاني: العرض المفارق الزائل بسرعة: ماينفكُ ويزول بسرعة، مثل حُمرة الخجل وصفرة الوجل، فانهما عارضتان على معروضهما إلاّ أنهما تزولان بسرعة بزوال سببهما.

ثم إنَّ مقصودهم هنا من الحمرة الأحمر، ومن الصُفرة الأصفر، لما عرفت سابقاً من أن الصفرة والحمرة لاتحملان على الأنسان، وكلامنا في الكلي الخارج عن الماهية المحمول عليها، ومن المعلوم أن الصفرة لاتحمل على الأنسان، بل الأصفر وهكذا بالنسبة للحُمرة.

وقد نبَّه على هذه النكتة السيد الشريف وغيره في مثال السواد للحبشي، والزوجية للأربعة، فقالوا هذا من المسامحات المشهورة في عباراتهم، وانما الصحيح الأسود والزوج.

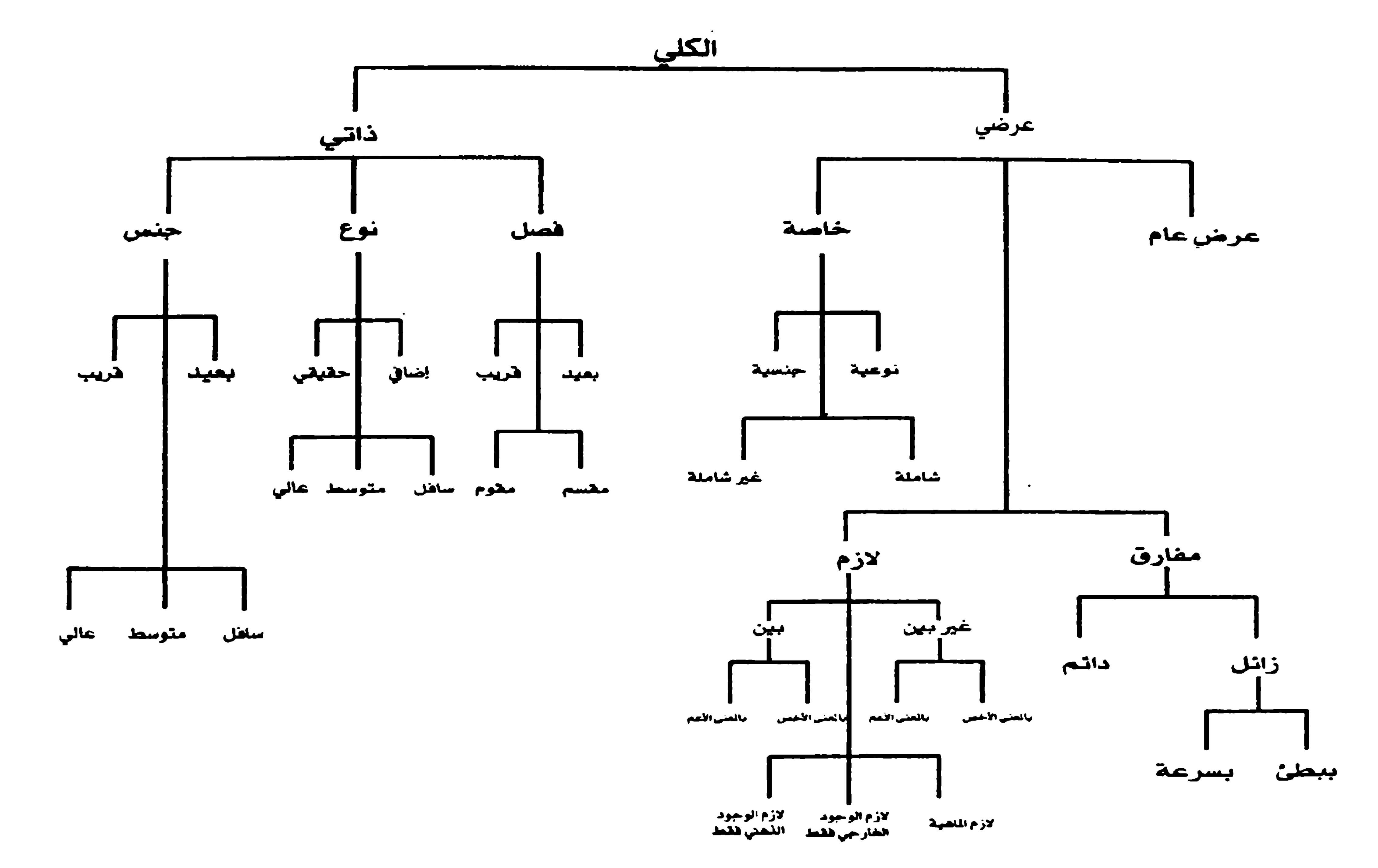
القسم الثالث: العرض المفارق الزائل ببطئ : ماكان بطيء الزوال والأنفكاك، مثل الشباب للإنسان، فانه عارض على الأنسان مفارق له وغير ملازمٍ له، غايته أنه يزول ببطئٍ.

وفي الختام أذكر كلاماً للمصنف من كتابه السعدية يوضّح فيه معنى المفارق في هذه الأقسام الثلاثة من العرض المفارق. ذكر المصنف في (ص٣٦) من السعدية:

أن المراد من المفارق في المفارق الدائم هو امكان الفراق، ولذلك يجتمع الفراق بالإمكان مع الدوام والإستمرار الخارجي.

وفي المفارق الزائل سريعاً أو بطيئاً هو الفراق بالفعل أي في أحد الأزمنة الثلاثة وبهذا صحَّ كونه مقابلاً للدائم.إنتهى

هذا ختام الكلام في الكليات الخمسة وأقسامها، وإليك إجمال تفاصيل تلك الأقسام في جدولٍ يسهل لك الفهم والضبط.



الكلي
ذاتي
عرضي
جنس
نوع
فصل
خاصة
عرض عام
قريب
بعيد
حقيقي
إضافي
قريب
بعيد
جنسية
نوعية
غير شاملة
شاملة
عالي
متوسط
سافل
مقوم
مقسم
عالي
متوسط
سافل
لازم
مفارق
بين
غير بين
دائم
زائل
بالمعنى الأعم
بالمعنى الأخص
بالمعنى الأعم
بالمعنى الأخص
بسرعة
ببطء
لازم الوجود الذهني فقط
لازم الوجود الخارجي فقط
لازم الماهية

ثم نعرج على توضيح بعض مفردات الدرس الواردة في الحاشية :-

قوله ((ره))<والثاني أن اللازم الخ> أي التقسيم الثاني من تقسيمي العرضي اللازم

قوله (ره) <وهذا يقال له البين بالمعنى الأخص> أي ماكان مجرد تصور الملزوم مستلزماً لتصور اللازم يقال له (اللازم البين بالمعنى الأخص) وانما جُعِل وسمّي أخص فبالقياس الى القسم الثاني الآتي الذكر ألا وهو اللازم البين بالمعنى الأعم. والوجه في كون الأول أخص أحد أمرين:

الأمر الأول : إما بإعتبار أن كل مايلزم تصوره من مجرد تصور معروضه يلزم الجزم بالثبوت بعد تصورهما وتصور النسبة بينهما كما لايخفى.

وان شئت فقل : كل بيّنٍ بالمعنى الأخص يلزم البين بالمعنى الأعم، ولاعكس أي وليس كل مايجزم العقل بعروضه بعد تصورهما وتصور النسبة بينهما يلزم من مجرد تصور المعروض تصوره كما هو واضح وان شئت فقل : وليس كل بيّن بالمعنى الأعم يلزم البين بالمعنى الأخص.

الأمر الثاني: وإما باعتبار أن التصور بحسب العدد في البيّن بالمعنى الأعم أكثر منه في البين بالمعنى الأخص، لوضوح أنه في البين بالمعنى الأعم ثلاث تصوراتٍ، بينما في البين بالمعنى الأخص تصورٌ واحدٌ.

هذا بالنسبة الى أعمية وأخصية البين، وأما أعمية وأخصية غير البين فأيضاً بأحد هذين الأعتبارين.

قوله ((ره)) <فهذا التقسيم الثاني بالحقيقة الخ> أي تقسيم اللازم الى البين وغير البيَن في الحقيقة تقسيمان (أحدهما) ان اللازم اما بين بالمعنى الأخص واما غير بين بالمعنى الأخص. (ثانيهما) أن اللازم إما بيّن بالمعنى الأعم وإما غير بيّن بالمعنى الأعم.

ولكن هذا وان كان في الحقيقة تقسيمان الاّ أنه يصح أن يقال: اللازم إما بين أو غير بين، لأن طرفي كلا التقسيمين يسمّيان بالبين وغير البين، ولذا عُدَّ تقسيماً واحداً، وهذا هو معنى قوله ((ره)) [<الاّ أن القسمين الحاصلين على كل تقدير انما يسمّيان بالبين وغير البين>] ولا أعلم أنه بعد هذا التوضيح هل المطلب لديكم- أيها القراء الأعزاء- بين أو غير بين، فان كان بيّناً فاشكروا الله سبحانه وتعالى على هذا التوفيق، وان كان غير بيّن فـ((استعينوا بالصّبْر والصلاة))

قوله ((ره)) <نظراً الى ذاته>يشير (ره) بهذا القيد الى أنَّ حركة الفلك لو نظرنا فيها الى مفهوم الفلك – الذي هو الجسم الكروي المتحرك- فالحركة لازمة له يمتنع إنفكاكها. أما لو نظرنا فيها الى ذات الفلك – الذي هو جسمٌ من الأجسام – فالحركة عرضٌ مفارق دائمي للفلك.

فاذن: القيد هذا لِبيان أنّ الحركة متى تكون عرضاً مفارقاً دائمياً للفلك.

المحاضرة (٣٨)

قال الماتن ﴿خاتمة مفهوم الكلي يسمى كلياً منطقياً ومعروضه طبيعياً والمجموع عقلياً وكذا الأنواع الخمسة﴾

يتعرض الماتن في هذه الخاتمة الى تقسيم آخر للكلي بإعتبار آخرٍ وهو تقسيمه الى هذه الأمور الثلاثة : المنطقي.. الطبيعي.. العقلي.

وتوضيح هذه الأعتبارات الثلاثة أنك لوقلت (الأنسان كلي) مثلاً حصلت هناك أمورٌ ثلاثة:

الأمر الأول / مفهوم الإنسان بما هو انسان مع قطع النظر عن أنه كلي أو غيره، أي أننا ننظر الى مفهوم الأنسان بما هو إنسان الذي هو عبارة عن الحيوان الناطق، ونقطع النظر عن أن الكلية عارضة عليه.

الأمر الثاني/ مفهوم الكلي بما هو كلي مع قطع النظر عن عروضه للإنسان وغيره، أي أننا ننظر الى مفهوم الكلي وهو المفهوم الذي لايمتنع فرض صدقه على كثيرين.

الأمر الثالث / الأنسان بوصف كونه كلياً، وتغاير مفاهيم هذه الأشياء الثلاثة أوضح من أن يخفى.

فجعلوا (الأول) كلياً طبيعياً، أما الكلية فلكون الأنسان من مصاديق الكلي، فكيف لايكون كلياً. وأما الطبيعي فإما من جهة أنه موجود في عالم الطبيعة على إختلافٍ يأتي ، قاله بعضٌ منهم المحشي.

وإما من جهة أنه طبيعةٌ من الطبائع وحقيقة من الحقائق، فحاله حال بقية الطبائع، فكما أن الجبل بما هو جبلٌ- مثلاً- طبيعة من الطبائع وحقيقة

من الحقائق، كذلك الأنسان بما هو إنسان، قاله بعضٌ كالمصنف في كتابه السعدية.

وجعلوا (الثاني) كلياً منطقياً، والوجه في التسمية أحدُ أمرين : (أحدهما) ماذكره المحشي (ره) من أنَّ المنطقي يقصد من الكلي هذا المعنى أي مالا يمتنع فرض صدقة على كثيرين، فمن أجل ذلك سمي منطقياً.

(ثانيهما) ماذكره المصنف في كتابه السعدية أيضاً من أن هذا الكلي هو المبحوث عنه في علم المنطق، أي أنَّ المناطقة يبحثون عن مفهوم الكلي بما هو كلي.

وجعلوا (الثالث) كلياً عقلياً، اذ لاوجود له الاّ في العقل، لوضوح أنَّ الشيء بوصف الكلية غير حاصل في الخارج جزماً، فإن كل مايتحقق في الخارج إنما يتحقق بعد التشخّص بناءً على المقولة المعروفة عندهم (الشيء مالم يتشخص لم يوجد) فأين الكلية بعد التشخص والجزئية ؟ فاذن ينحصر وجوده في العقل.

والحاصل : أن الكلي المنطقي مفهومٌ والطبيعي مصداق، أو المنطقي محمولٌ والطبيعي حامل، أو المنطقي عارض والطبيعي معروض، أو المنطقي راكبٌ والطبيعي مركوب، ان شئت فعبّر، ومفهوم الكلي منطقي، ومصداقه ومعروضه طبيعي، والمجموع المركب من المفهوم والمصداق والعارض والمعروض والراكب والمركوب والحامل والمحمول عقليٌ.

ثم بعد ذلك ينتقل الماتن الى أن الأنواع الخمسة أيضاً تجري فيها تلك الإعتبارات الثلاثة بقوله ((وكذا الأنواع الخمسة))

إعلم أن الكلي الذي هو المقسم جنسٌ، تحته أقسام خمسة من الجنس والنوع والفصل الخ، هذه الأقسام أنواع ذلك الجنس، فيقول

المصنف: أنّ هذه الأعتبارات كما تجري في أصل الجنس أعني الكلي، كذلك الأنواع الخمسة يعني الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام يجري في كلٍ منها هذه الأعتبارات الثلاثة، فيقال الأنسان نوع - مثلاً - فالأنسان بما هو إنسان نوعٌ طبيعي، ومفهوم النوع بما هو نوع أي الكلي المقول على الكثرة المتفقة في الحقيقة في جواب ماهو نوعٌ منطقي، والمجموع المركب من الأنسان بوصف كونه نوعاً، نوعٌ عقلي، وعلى هذا فقس البواقي.

ثم يأتي الشارح(ره) ويقول ماحاصله : أن هذه الأعتبارات الثلاثة لايختص جريانها في الكليات ، بل تجري حتى في الأمور الجزئية، فيقال - مثلاً - (زيدٌ جزئي) فمفهوم زيد بما هو مفهوم جزئي طبيعي، ومفهوم الجزئي بما هو جزئي أي ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، جزئي منطقي، والمجموع المركب جزئي عقلي.

بل هذه الأعتبارات الثلاثة تجري في سائر العلوم ايضاً، فمثلاً في علم النحو يقال : (زيد فاعل) فمفهوم زيد بما هو زيد فاعل طبيعي، ومفهوم الفاعل بما هو فاعل أي مايُذكر في تعريف الفاعل، فاعل نحوي، والمجموع المركب فاعل عقلي.

ثم ننتقل الى توضيح بعض جملات الدرس الواردة في الحاشية:-

قوله ((ره)) <يعني المفهوم الذي لايمتنع...الخ> الغرض من هذا التفسير هو بيان أنه ليس المراد من قوله [<مايطلق عليه لفظ الكلي>] مصداق الكلي، بل المراد انما هو مفهوم الكلي من حيث هو هو،

من دون الأشارة الى مادةٍ ومصداقٍ، فلذا توضيحاً للمراد كرّر التفسير في المقام.

قوله ((ره))< لأن المنطقي يقصد من الكلي هذا المعنى> ذكر بعض المعلّقين أن هذا التعليل أولى مما تقدم عن المصنف في السعدية. ووجه الأولوية : أن المصنف هناك قد اقتصر نظره على أن المبحوث عنه في هذا الفن هوِ هذا الكلي من حيث هو هو وقطع النظر عن مصاديق الكلي، والحال أن بحث المنطقي انما هو عن مصاديق الكلي في الغالب كما في الكليات الخمسة وغيرها دون مفهوم الكلي بما هو كلي، وهذا واضح.

قوله ((ره))<لوجوده في الطبائع يعني في الخارج على ماسيجيئ> أي لوجود المعروض في الطبائع على ماسيجيء من وجود الكلي الطبيعي في الخارج بوجود أفراده.

ثم إن الطبائع في العبارة جمع الطبيعة، والمراد منها في أمثال المقام مايرادف قولنا طبيعة الحيوان وطبيعة الأنسان وهكذا، كما يقال عالم الحيوان وعالم الأنسان، فمعنى العبارة أنه موجود في هذه العوالم والطبائع، وهو عبارة أخرى عن وجوده في الخارج كما فسّره المحشي (ره).

قوله (ره) <بل الأعتبارات الثلاثة تجري في الجزئي أيضاً> والمصنف لم يتعرض له لكونه غير مقصود، فان نظر المنطقي في الكليات لاالجزئيات. الاّ أن بعضاً منهم قد أورد في المقام على الجزئي العقلي بأن كون الشيء جزئياً لايتناسب ولايتلائم مع وجوده في

العقل، بإعتبار أن ظرف الجزئيّ إنّما هو الخارج، بينما العقل ظرف الكليات، اللهم أن يقال : أن المراد بكون (زيد الجزئي) عقلياً هو أن الحاكم بجزئيته واتصافه بها انما هو العقل وفيه.
وعليه فيصح ان يقال بأن زيداً الجزئي جزئي عقلي، فتأمل جيداً حتى تصير سيداً.

المحاضرة (٣٩)

قال الماتن ﴿والحق أنَّ وجود الطبيعي بمعنى وجود أشخاصه﴾

كان الكلام في تقسيم الكلي الى المنطقي والطبيعي والعقلي. والماتن بعد ماذكر هذا التقسيم تعرّض إلى بحثٍ يتعلق بالكلي الطبيعي ، ألا وهو بحث وجود الكلي الطبيعي وأنه موجود في الخارج أوليس بموجود؟

وقبل الورود في صميم البحث نذكر مقدمةً ذكرها بعض المعلّقين، وحاصلها :

انه إعلم أنَّ المنطقي بما هو منطقي لايلزمه البحث عن وجود الشيء الفلاني وعدمه، وذلك لأن علم المنطق ليس موضوعه الوجود حتى يبحث المنطقي عن العوارض الذاتية للوجود، فيبحث أن هذا الشيء الفلاني موجود أولا، بل كما عرفت مراراً أن موضوعه - على مبنى المتأخرين - المعرِّف والحجة وهذا شيء، والبحث عن الوجود شيءٌ آخر.

فاذن : ليس من وظيفة المنطقي البحث عن الوجود، وانما هو وظيفة الفيلسوف، باعتبار أنّ موضوع علم الفلسفة الوجود المطلق، فحينئذٍ يبحث في الفلسفة عن حِصص هذا الوجود وعوارضه وتعيُناته.

وعلى هذا فالبحث عن وجود الكلي الطبيعي خارجٌ عن المنطق، إلاَّ أنَّ المتأخرين ومنهم المصنف قد زعموا أنَّ هذا البحث - أي البحث عن وجود الشيء وعدمه - مفيدٌ في إيضاح قواعد المنطق، فمن أجل ذلك ذكروه في كتبهم، ومثلوا له وقالوا : انه يقال في المنطق (الكلي قد يكون داخلاً فيما تحته من الجزئيات) فحينئذٍ لابد ان يُعلم أنّ الكلي موجود حتى

يصح قولهم: انه داخل في الجزئيات، يعني أن الحكم على شيءٍ بأنه داخلٌ في شيءٍ آخر أو غير داخلٍ فرع وجوده، فهذه المقولة المنطقية (الكلي قد يكون داخلاً فيما تحته من الجزئيات) قد أُفيد في توضيحها بحث الوجود.

وعلى أي حال وان كان الزعم هذا مورد نقاشٍ إلاّ أننا نبحث هذا البحث كما بحثه المتأخرون.

وبعد هذه المقدمة نردُ في أصل البحث عن وجود الكلي الطبيعي فنقول: ان سؤال بحثنا بهذه الصياغة:

أنّ الكلي الطبيعي كالإنسان من حيث أنه إنسان الذي تعرضه الكلية في العقل هل هو موجود في الخارج بعين وجود أفراده أم لا، بل ليس الموجود في الخارج إلاّ افراد الطبيعي، أما نفسه فليس موجوداً فيه؟

وقع النزاع الطويل بين الأعلام في وجود الكلي الطبيعي وعدمه، والأقوال في المسألة بلغت ستةً ،ذكرها الحكيم السبزواري في منطق منظومته، الاّ أنّ المعروف منها كما ذكره المحشي (ره) في المقام قولان: -

القول الأول: وهو المنسوب الى جمهور الحكماء، حيث ذهبوا الى وجود الكلي الطبيعي في الخارج في ضمن افراده وأشخاصه.

القول الثاني: وهو المنسوب الى بعض المتأخرين منهم الماتن التفتازاني - على ماذكره المحشي - حيث قالوا بأن الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج، وانما الموجود أفراده، فمعنى وجود الطبيعي هو وجود أفراده لاهو.

أدلة الطرفين:-

تمسّك كلٌ منهما لأثبات مدّعاه بجملةٍ من الأدلة يطول الكلام فيمالو ذكرناها بأجمعها، الاّ أنا نذكر - إختصاراً - أهم تلك الأدلة وعمدتها.

أما القائلون بالقول الأول : فقد استدلوا على وجود الكلي الطبيعي بوجوهٍ منها :

أن الحيوان - مثلاً - جزءٌ لهذا الحيوان الخاص الموجود في الخارج من قبيل الفرس والبقر ...الخ ، فلو أخذت أيّاً منها لو جدت أنّ الحيوان جزءٌ منه كما هو واضح.

وجزء الموجود موجودٌ أيضاً، فالحيوان موجودٌ أيضاً، وهذا يعني أن الكلي الطبيعي - كالحيوان في مثالنا - موجودٌ في الخارج.

وأما القائلون بالقول الثاني : فقد استدلوا على عدم وجود الطبيعي في الخارج بوجوهٍ، أهمّها ماذكره المحشي في المقام بقوله [<وذلك لأنه لو وجد الكلي الخ>]

وحاصله : أن الكلي الطبيعي لو وجد في الخارج في ضمن الأفراد والأشخاص لزم منه محذوران فاسدان:

الأول/ لزم إتصاف الشيء الواحد بالصفات المتعددة المتغايرة ببيان: أنه من الواضح أن الأفراد في الخارج متصفة بصفات، فمثلاً زيد متصف بصفة العلم، وعمرو متصف بصفة الجهل، وبكر متصف بصفة الكفر، والآخر بصفة الأيمان وهكذا، ومعلومٌ أن هذه الصفات في حد ذاتها متغايرة فيما بينها ومتضادة ولايمكن إجتماعها، وعندئذٍ لو فُرضَ أنّ الطبيعي موجود خارجاً في ضمن هذه الأفراد يلزم أن يكون الشيء الواحد وهو

الطبيعـي (طبيعـي الأنسـان هنـا) متـصفاً بالصـفات المتضـادة ككونـه عالمـاً وجاهلاً ونحوهما من الصفات في آنٍ واحدٍ.

الثاني/ لزم وجود الشيء الواحد في آنٍ واحد في الأمكنة المتعـددة، وهذا واضح باعتبار أن أغلب الأفـراد والأشخاص في الخارج إنْ لم نقـل كلّها هي في أماكن متعددة، وعندئذٍ فلو فرض أن الطبيعي موجودٌ خارجاً في ضمن هذه الأفراد يلزم أن يوجد الشيء الواحد (الطبيعي) في آن واحـد في الأمكنـة المتعـددة بلحـاظ أنـه موجـود ضـمن زيـد الموجـود في النجـف، وضمن عمرو الموجود في كربلاء وهكذا.

وكـلا المحـذورين باطـل ومحـال، فالنتيجـة أن الكلـي الطبيعـي غـير موجود في الخارج، انما الموجود فيه أفراد الطبيعي.

الاّ أنَّ هذا الدليل غير تام لدى المحشي (ره) فلذا تأمل فيه حيث قال [<وفيه تأملٌ وتحقيق الحق في حواشي التجريد>] ووجه التأمُّل:

أنَّ الواحد – كما ذُكر في بعض حواشي التجريد – على قسمين:-

واحد بالشخص.. واحد بالنوع.

الواحد بالشخص : ويعني أنه منحصرٌ في فردٍ واحد مثـل زيـد، فانـه واحد شخصي.

الواحد بالنوع : وهو مالم يكن منحصراً في فرد واحدٍ، بل له أفـراد متعددة، مثل الماهيات الكلية (الأنسان، الحيوان...الخ).

وامتناع المحذورين (أعني اتصاف الشيء الواحد بالصـفات المتغـايرة ووجـوده في الأمكنـة المتعـددة) انـما هـو في الواحـد الشخصـي دون الواحـد النوعي، وبما أنَّ المقام – أعني الكلي الطبيعي- من قبيل الواحد النوعي فـلا

يكونان ممتنعين في حقه، فمن أجل ذلك يمكن القول بأن الطبيعي موجود في الخارج بوجود أفراده، ولايلزم ذينك المحذورين.

ومن تأمل المحشي هذا يستفاد أن المحشي (ره) إنتخب القول الأول أي وجود الكلي الطبيعي في الخارج.

ثم ننتقل الى توضيح بعض مفردات الدرس الواردة في الحاشية :-

قوله (ره) <لاينبغي أن يشك الخ> ذكر المحشي في ابتداء كلامه مقدمةً بيّن فيها محل النزاع وأنه جارٍ في خصوص وجود الكلي الطبيعي في الخارج، اما الكلي المنطقي والكلي العقلي فلا ينبغي الريب في عدم وجودهما في الخارج، فهما خارجان عن محطّ النزاع.

أما الكلي المنطقي فبإعتبار أنّ الكلية إنما تعرض المفهومات الحاصلة عند العقل، يعني أنّ الكلية انما تعرض الأنسان العقلي، لا الأنسان الخارجي، فلذا تكون من المعقولات الثانية، وهي غير موجودة في الخارج قطعاً.

وأما الكلي العقلي فلأنه مركب من المنطقي والطبيعي، وقد تقدّم أن المنطقي غير موجود في الخارج، واذا انتفى أحد جزئي المركب - أعني المنطقي- إنتفى المركب - وهو العقلي - باعتبار أن إنتفاء الجزء يستلزم إنتفاء الكل.وعلى هذا فلا مجال للنزاع في الكلي المنطقي والعقلي.

قوله ((ره)) <كالإنسان من حيث أنه إنسان الخ> قيد الحيثية يُعني أنّ الأنسان إنما يكون كلياً طبيعياً مع قطع النظر عن التقيد بالكلية، وأما مع لحاظها فيكون عقلياً، وقد عرفت أن العقلي لايوجد في الخارج بلا ريبٍ وإشكال.

قوله ((ره)) <ولذا قال الحق هو الثاني>لايخفى أن المصنف لم يقل في العبارة (الحق هو الثاني) وانما معنى عبارته هو القول الثاني، فان ظاهر كلامه ((الحق أن وجود الخ)) أن معنى وجود الطبيعي في الخارج هو وجود أفراده في الخارج لانفسه ، فكأنّ سائلاً سأل : وجود الطبيعي في الخارج بأي معنى؟ هل بمعنى أنه بنفسه موجود في ضمن أفراده ام بمعنى ان أفراده موجودة فيه حقيقةً وأما هو فليس موجوداً؟

أجاب قائلاً : وجوده بمعنى وجود أفراده وأشخاصه لاهو، أي المعنى الثاني لا الأول. غاية الأمر أن الوجود ينسب الى الطبيعي عرضاً ومجازاً، أي أنه مجازاً نقول: الكلي الطبيعي موجودٌ والاّ الموجودحقيقةً انما هو أفراده.

نظير الحركة بالنسبة الى جالس السفينة، فانها ثابتة لجالس السفينة عرضاً ومجازاً، وفي الحقيقة الحركة وصفٌ للسفينة وتنسب الى جالسها مجازاً وعرضاً، فكذا الوجود بالنسبة الى الطبيعي، فانه وصف حقيقي لأفراد الطبيعي، وينسب الى الطبيعي مجازاً.

والحاصل : أن معنى قوله((والحق أن وجود الطبيعي بمعنى وجود أشخاصه)) هو أنه لاوجود لنفس الطبيعي حقيقةً بل لأفراده وينسب إليه مجازاً.

المحاضرة (٤٠)

قال الماتن ﴿فصل: معرّف الشيء ما يقال عليه لافادة تصوره ويشترط أن يكون مساوياً وأجلى فلا يصح بالأعم والأخص والمساوي معرفة والأخفى﴾

الكلام في هذا الفصل في مبحث التعريف..

وبسط الكلام فيه يستدعي التكلمِ عن جهاتٍ تستكشف من المتن:-

الجهة الأولى: في بيان تعريف المعرِّف، وهي المشار إليها بقوله في المتن ((معرّف الشيء مايقال عليه لإفادة تصوره)).

الجهة الثانية: في بيان شروط التعريف، وهي المشار إليها بقوله ((ويشترط أن يكون مساوياً وأجلى فلا يصح بالأعم والأخص والمساوي معرفة والأخفى)).

الجهة الثالثة: في بيان أقسامه، وهي المشار إليها بقوله((والتعريف بالفصل القريب حدٌ وبالخاصة رسمٌ فان كان مع الجنس القريب فتام والاّ فناقص)).

الجهة الرابعة: في بيان عدم إعتداد القوم بالعرض العام في باب المعرِّف، وهي المشار إليها بقوله ((ولم يعتبروا بالعرض العام)).

الجهة الخامسة: تحقيق في التعريف الناقص، وهي المشار إليها بقوله ((وقد أُجيز في الناقص أن يكون أعم...الخ)).

وقبل الورود في بيان هذه الجهات أذكر مقدمةً أشار إليها المحشي (ره) بقوله [<بعد الفراغ عن بيان الخ>] وحاصلها : أن الأمور التي درسناها من بداية الكتاب الى الآن – من قبيل الجزئي والكلي وتقسيمات

الكلي والكليات الخمسة وما شاكل ذلك - كلها مقدمة لهذا البحث أعني بحث المعرِّف، لما تعلمون من أنَّ مقصود المنطقي الأساسي وبالذات انما هو البحث عنه وعن الحجة، فالشخص لو لم يطلِّع على تلك الأمورلوقع في حيرةٍ في باب المعرف، فمثلاً لو قيل له بأن المعرِّف لابد أن يكون مساوياً للمعرَّف، لا أن يكون مبايناً له ولا عموماً مطلقاً، فحينئذٍ لو لم يكن مطلعاً على معاني النسب الأربع لم يفهم معنى هذه العبارة هنا، وبالتالي لايجيد التعريف بصورةٍ صحيحة، وكذا لما يقال له انّ المعرِّف يلزم أن يكون كلياً لاجزئياً، فلو لم يكن مطّلعاً على معنى الكلي والجزئي لما فَهم معنى هذه العبارة هنا، ولوقَعَ في حيرةٍ في باب التعريف. وهكذا غيرها من الأمور التي تقدم ذكرها.

والى هذا أشار المحشي بقوله [<بعد الفراغ عن بيان مايتركب منه المعرِّف شرع في البحث عنه>] أي عن المعرِّف نفسه.

إلاّ أنه لايقال : أنه سيأتي أنَّ المعرِّف لايتركب من العرض العام بل النوع على رأي المتأخرين ومنهم المصنف، مع أن مقتضى قوله (ره) «بعد الفراغ عن بيان مايتركب منه المعرِّف» هو أن المعرِّف يتركب منهما أيضاً لحصول الفراغ عنهما كالجنس والفصل والخاصة التي لاإشكال في صحة تركب المعرِّف منها.

لأنا نقول: أن معنى الكلام هو أنه حصل الفراغ عَما يجوز ويمكن ويصلح أنْ يتركب منه المعرِّف كما هوالمفروض،وان منعه مانع عند بعضهم.

اذا عرفت هذه فلندخل في بيان جهات البحث:-

أما الجهة الأولى :- أعني بيان تعريف المعرِّف - فقد عُرِّف المعرِّف بتعاريف عديدة، منها: التعريف المشهور من أن المعرِّف هو(مايستلزم

تصور الشيء أو إمتيازه عن كل ما عداه). الاّ أن هذا التعريف قد اعتُرضَ عليه باعتراضات عديدة تجدونها في الكتب المفصّلة.

ومنها: تعريف الماتن، حيث عرّفه بأنه (مايقال عليه لأفادة تصوره) جاء المحشي وحلل هذه العبارة بما حاصله : أن المقول بمعنى المحمول، كما عرفت سابقاً مراراً، فقوله: مايقال على الشيء بمعنى مايحمل على الشيء، والمراد من الشيء هو المعرَف - بالفتح - فالمعنى مايحمل على المعرَف ليفيد هذا الحمل تصور المعرَّف إما بالكُنه -أي بتمام الحقيقة والماهية، كما اذا عرفت الإنسان بأنه حيوان ناطق، فانَّ حمل الحيوان الناطق على الأنسان يفيد تصور كُنه الإنسان وحقيقته وواقعه، ومن الواضح أنه ليس للإنسان وراء هذين الأمرين (الحيوانية والناطقية) واقع وحقيقة - أو تمييزه عن جميع ماعداه كما اذا عرفت الإنسان بأنه ضاحك، فان حمل الضاحك على الإنسان يفيد تميز الإنسان عما عداه، لأن غير الإنسان لايكون ضاحكاً.

اذن فالغرض من التعريف أحد أمرين:

الأول: إفادة تصور المعرَف بكنهه وتمام حقيقته. وان شئت فعبّر عنه بالتصور الكنهي الذي يراد به الأطلاع على الذاتيات.

الثاني : تمييزه عن جميع ماعداه، أوما يعبَّر عنه بالتصور الإمتيازي والذي يراد به الأطلاع على غير الذاتيات.

وأما الجهة الثانية:- اعني بيان شروط التعريف - فقد تعرَّض الماتن الى شرطين من تلك الشروط، هما:

الشرط الاول: ان يكون المعرّف مساوياً للمعرَف في الصدق، بمعنى أنّ المصاديق الخارجية للمعرِّف يلزم ان تكون مساوية للمصاديق الخارجية للمعرّف.

وبتعبير آخر: أن تكون النسبة بينهما من النسب الأربع نسبة التساوي، مثل الأنسان حيوان ناطق.

بناءً على هذا الشرط لايجوز التعريف بالأمور التالية:-

أولاً (بالأعم مطلقاً) كتعريف الانسان بأنه حيوان. والوجه في ذلك هو: أنك عرفت أن الغرض من التعريف أحد أمرين إما تصور المعرَّف بكنهه أو تمييزه عما عداه ، ومن المعلوم أن الأعم لايفيد شيئاً منهما، فان الحيوان الذي جعلته معرِّفاً للأنسان لاهو كنه الأنسان ،باعتبار أن كنهه هو الحيوان مع الناطق، وأيضاً لا يميِّز الأنسان عن جميع ماعداه لان بعض الحيوان هو الفرس، والحال أن الحيوان أدخل الفرس مع الأنسان في مفهوم الحيوانية، لا أنه ميِّز الأنسان عن الفرس كما هو واضح.

واذاً فالأعم انتفى فيه غرضا التعريف فلا يصح حينئذٍ التعريف به.

والى هذا أشار المحشي (ره) بقوله [<ولهذا لم يجز ان يكون أعم لأنّ الأعم الخ>].

ثانياً (بالأعم من وجه) كتعريف الأنسان بأنه أبيض مثلاً .والسبب فيه هو بعينه ماذكر في سابقه من أن الأعم من وجه أيضاً لايفيد شيئاً من غرضي التعريف، إذ الأبيض لاهو كُنهُ الأنسان كما لايخفى، ولايميِّز الأنسان عن جميع ماعداه، لأن بعض الأبيض هو القرطاس، في حين أنه أدرجه مع

الأنسان في مفهوم الأبيضية، لا أنه ميّز الأنسان عن القرطاس. والى هذا أشار المحشي بقوله [<وكذا الحال في الأعم من وجه>].

ثالثاً (بالأخص مطلقاً) كتعريف الحيوان بأنه إنسان مثلاً، والسبب فيه ماتقدّم في سابقيه. واليه أشار المحشي بقوله [<وأما الأخص أعني مطلقاً فهو الخ>]غاية الأمر أن المحشي (ره) بيّن السبب- أعني سبب عدم صحة التعريف بالأخص- بطريق وأسلوب آخر غير ماعليه المشهور، وحاصله : أن الأخص وان أفادَ تصوره تصور الأعم بأحد الوجهين : إما بالكنه أو إمتيازه عن جميع ماعداه، كما اذا تصوّرت الأنسان بأنه حيوان ناطق فقد تصورت في ضمنه الحيوان، لكن لّما كان الأخص أقلُّ وجوداً في الذهن واخفى في نظره، وشرط المعرّف أن يكون اجلى وأعرف من المعرّف، لذا لم يجز التعريف بالأخص أيضاً. فالمحشي يرى أن الأخص يفيد تصوره تصور الأعم. لكن من جهة كونه أقل وجوداً وأخفى لايصح التعريف به. هذا وسيأتي مزيد بيان لهذا الكلام عند توضيحنا لعبارات الدرس إن شاء الله تعالى.

رابعاً (بالمباين) والسرُّ فيه أنه لايصح حمل أحد المباينين على الآخر، بينما أن الماتن أفاد في تعريف المعرّف مايقال على المعرّف، وهذا يعني أنه اخذ الحمل في التعريف، والحال أن المباين لايصح حمله على مباينه الآخر كي يجعل معرّفاً، وعليه فلا يصح أن تعرّف الأنسان بأنه شجر لعدم صحة حمل أحدهما على الآخر.

والى هذا أشار (ره) بقوله [<وقد علم من تعريف المعرّف بما يحمل على الشيء..الخ>].

فالنتيجة : أنه بعد عدم صحة التعريف بهذه الأمور الأربعة، فيتعيّن حينئذٍ أن يكون المعرِّف مساوياً للمعرَّف في الصدق، وهذا هو الشرط الأول.

الشرط الثاني: أن يكون المعرِّف أعرف وأجلى مفهوماً من المعرَّف لدى المخاطب حتى يتحقق غرضا التعريف.

بناءً على هذا الشرط لايصح التعريف بالأمرين الآتيين:-

أولاً- بالمساوي من حيث الظهور والخفاء: مثل تعريف الفرد بأنه عدد ينقص عن الزوج بواحدٍ. والوجه في عدمِ صحة التعريف به أمران:

(الأول) لاستلزامه الترجيح بلا مرجِّح وهو باطل، بتقريب: أن المعرِّف - كما هو المفروض - مساوٍ للمعرَّف في الظهور والخفاء، فاذا كانا متساويين لِمَ يرجِّح هذا على الآخر ويجعل معرِّفاً دون ذلك الآخر، أليس هذا ترجيحاً بلا مرجِّح؟ فمفهوم الزوج في المثال ليس بأوضح من مفهوم الفرد ولا أخفى، بل هو مساوٍ له، وبعد تساويهما من حيث الظهور والخفاء فلِمَ تُرجِّح الزوج على الفرد وتجعله معرِّفاً له، ولم تجعل الفرد معرِّفاً للزوج، فهذا ترجيح بلا مرجِّح وهو باطل.

(الثاني) أن التعريف بالمساوي لايفيد شيئاً من غرضي التعريف، فاذاكان كذلك فيكون التعريف به حينئذ لغواً.

ثانياً- بالأخفى معرفةً: وعدم الصحة هنا بطريقٍ أولى، وذلك لأن التعريف بالمساوي في الظهور والخفاء لما كان غير صحيحٍ كما عرفت، فبالأخفى معرفةً بطريقٍ أولى غير صحيح، مثل تعريف النار بأنها إسطقس من الإسطقسات، فإنّ (الإسطقس) الذي جعلته معرِّفاً أخفى معرفةً قياساً الى مفهوم النار، فانه تقريباً ظاهرٌ لدى المخاطب.

مضافاً الى أنّ التعريف بالأخفى يستلزم نقض الغرض، فانّ الغرض من التعريف هو إيضاح الماهية المعرّفة ورفع الإبهام عنها، في حين أنه لو عرّف بالأخفى معرفةً، أُضيف الإبهام علىالماهيةالمعرُفةالتي كان معناها ظاهراًنوعاً ما لدى المخاطب.

والى واقع هذا الكلام كلّه أشار المحشي (ره) في آخر كلامه بقوله [<ثم ينبغي أن يكون المعرّف أعرف من المعرّف في نظر العقل الخ>].

وفي النتيجة يتحصل مما تقدم أنه بعد عدم جواز التعريف بهذين الأمرين، يتعيّن أن يكون المعرّف أجلى وأعرف مفهوماً من المعرف لدى المخاطب.

هذا كله بالنسبة الى الشرطين الذين تعرض إليهما المصنف في المتن، وهناك شروط اخرى لم يتعرض لها في المقام، مرّ قسمٌ منها على مسامعكم في منطق المظفر (قده) فراجعوا هناك.

ثم نعرج على توضيح بعض عبارات الدرس الواردة في الحاشية :-

قوله ((ره)) <في البحث عنه>يعني البحث عن المعرف (بالكسر) نفسه الذي هو المقصود الأصلي والذي يعدُ جزءاً من موضوع هذا العلم.

قوله ((ره)) <وأما الأخص أعني مطلقاً>لِمَ فسّر (ره) الأخص بـ(مطلقاً)؟

الوجه فيه : أن الأخص على قسمين :- ١-الأخص من وجه ٢-الأخص مطلقاً.

أما الأول فهو الأعم من وجه عينه الذي مضى بيان حكمه في العبارة السابقة، فبقى عندنا الأخص مطلقاً فأراد أن يبيّن

حكمه الآن، لذا قال (ره) [<أعني مطلقاً>] يعني أن مرادنا من الأخص هو الأخص مطلقا لامن وجه الذي تقدم بيانه.

قوله ((ره)) <وان جاز أن يفيد تصوره تصور الأعم>هذا الكلام انما يتم ويصح في صورتين :

أ- فيما إذا كان الأعم ذاتياً من الذاتيات والأخص قد تُصُوِّر بكنهه كالمثال الذي مثّل به الشارح (ره).

ب- أو فيما اذا كان الأعم أمراً عرضياً، والأخص قد تصور على نحو يمتاز عن جميع ماعداه، مثل : الأنسان ماشي، فلو تصورت الأنسان بأنه ماشي فقد تصورت الأعم أعني الماشي في ضمنه.

وأما في غير هذين الموردين - كما إذا كان الأعم عرضياً والأخص قد تصور بالكنه - لما افاد تصور الأخص تصور الأعم أبداً، فمثلاً في مثال (الأنسان ماشي) من الواضح أن تصور الأنسان بكنهه وأنه حيوان ناطق لايفيد تصور الماشي في ضمنه.

فاذاً في غير ذينك الموردين لايستقيم القول بأن تصور الأخص يفيد تصور الأعم. اذا عرفت هذه النكتة نعود الى شرح العبارة: أن الأخص مطلقاً وإن جاز أنْ يفيد تصوره تصور الأعم بالكنه أو بوجه يمتاز عما عداه، كما إذا تصورت الأنسان بانه حيوان ناطق، فقد تصورت في ضمنه الحيوان بأحد الوجهين أي بالكنه - فيما إذا عرفت الحيوان المأخوذ في تعريف الأنسان بكنهه - أو بوجهٍ يمتاز عما عداه فيما اذا تصورت

الأنسان تصوراً إمتيازياً أي عرفته بالخاصة دون ذاتياته، وكان الأعم أمراً عرضياً، كما في مثال الأنسان ماشي. أما جواب قوله (ره) [<وان جاز الخ>]فسيأتي في الفقرة الآتية.

قوله ((ره))<لكن لّما كان الأخص أقل وجوداً الخ>أقلية الأخص بحسب الوجود من جهة أن الأخص كلما حصل في الذهن حصل معه الأعم، لأن العام في ضمن الخاص كالحيوان في ضمن الأنسان ، ولكن ربما يحصل العام في الذهن ولايحصل فيه الخاص كالحيوان فانه كثيراً ما نتصوره من دون تصور الأنسان، وبهذا اللحاظ يكون خفاء الأخص في نظر العقل أكثر من الأعم.

وهاهنا أبحاث أُخر لاتليق بما نحن عليه في هذا الكتاب من الأختصار.

قوله ((ره))<لم يجز أن يكون أخص مطلقاً أيضاً> هذا جواب الشرط في قوله ﴿<لّما كان الخ>]ثم ان عدم جواز التعريف بالأخص مطلقاً سواء أكان الأخص ذاتياً، كالأنسان في تعريف الحيوان، أم كان عرضياً كالضاحك في تعريف الحيوان.

قوله ((ره)) <فتعين أن يكون مساوياً له في الصدق>التفريع في قوله [<فتعين>] ليس نتيجةً لخصوص عدم المباينة بينهما حتى قيل إنه لايلزم التساوي، بل هو نتيجة لجميع ماتقدم من عدم كون المعرِّف أعم وأخص كما نص به المصنف وعدم المباينة كما هو المستفاد من الحمل المأخوذ في تعريف المعرِّف.

قوله ((ره))<في الخفاء والظهور>قيّد (ره) التساوي بهما لئلاً يتوهم المناقضة بين لزوم التساوي في الصدق - كما سبق في الشرط

الأول ـ وعدم التساوي في الخفاء والظهور، فان المتساويين في الحمل قد يكونان متساويين من جهة الخفاء والظهور في نظر العقل، فلا يجوز تعريف أحدهما بالآخر، وقد يكون أحدهما أوضح مفهوماً وأجلى معنىً من الآخر فصح تعريف الخفي مفهوماً بالأجلى والأوضح مفهوماً، اذاً فلا تناقض بين المقامين.

المحاضرة (٤١)

قال الماتن ﴿والتعريب بالفصل القريب حدٌّ وبالخاصة رسمٌ فان كان مع الجنس القريب فتام والاّ فناقص﴾

كان الكلام في مبحث التعريف،ذكرنا أنّ بسط الكلام فيه يستدعي التكلم في عدة جهاتٍ، تقدم الحديث في جهتين منها، وانتهى بنا الى الجهة الثالثة أعني بيان أقسام التعريف.

وحاصل ما أفاده المحشي (ره) في هذا المقام هو:

ان التعريف لابد وأن يشتمل على أمرٍ يخصُّ المعرِّف ويساويه، بناءً على ماتقدم في البحث السابق من اشتراط المساواة بين المعرِّف والمعرَّف . وهذا الأمر المخصوص بالمعرَّف المساوي له من جميع الجهات لايخلو اما أن يكون ذاتياً للمعرَّف أو عرضياً له.

أ- فان كان ذاتياً له – بمعنى أنه الجزء المقوِّم للذات والماهية بحيث ينتفي أصل الذات بإنتفائه- كان فصلاً قريباً، والسرُّ فيه : أن الذاتيات كما عرفت ثلاثة: الجنس والنوع والفصل، أما النوع فلا يقع معرِّفاً كما عرفت لأنه أخص مطلقاً، والتعريف لايجوز بالأخص.

والجنس لايقع أيضاً كما عرفت، قريباً كان أو بعيداً، لأنه أعم، ولايجوز التعريف بالأعم، فيبقى عندنا الفصل، وهو على قسمين إما قريب أو بعيد، البعيد منه أيضاً لايقع معرِّفاً ،لما ذكره المحشي من إشتمال التعريف على أمرٍ يختص بالمعرَّف،والفصل البعيدلايخصُّ بالمعرَّف بل يشمل غيره ايضاً كما هو واضح، فيتعين حينئذٍ الفصل القريب.

ب- وان كان هذا الأمر المختص بالمعرف عرضياً - أي محمولاً خارجاً عن الذات والماهية - كان خاصةً لامحالة، والسر فيه : أن العرضي كما عرفت إما العرض العام أو الخاصة، وسيأتي عن قريب في البحث الآتي انهم لم يعتبروا بالعرض العام في باب المعرّف، فتتعين حينئذٍ الخاصة.

ثم على الأول (وهو كون المعرّف فصلاً قريباً) يسمّى المعرّف (حداً)، وعلى الثاني (وهو كون المعرف خاصةً) يسمّى (رسماً).

فاتضح الى الآن أن الحدية إنما تتقوم بالفصل، فكل تعريف خالٍ عن الفصل لايكاد يكون حداً اصلاً.

والرسمية انما تتقوم بالخاصة، فكل تعريف خالٍ عن الخاصة لايكاد يكون رسماً أبداً.

ثم أن كلاً من الفصل والخاصة إن اشتمل على الجنس القريب يسمى حداً تاماً ورسماً تاماً، أما الأول فلأن الحد في اللغة بمعنى المنع سمّي به لكونه مانعاً من خروج بعض الأفراد ودخول بعض الأغيار.

ولايخفى أن المقصود بيان المناسبة بين المعنى الأصطلاحي واللّغوي، ولايلزم الأطراد في التسمية، وعليه فلا يرد أن الرسم أيضاً فيه منع دخول الأغيار فيه فينبغي أن يسمى حداً. وسمي بالتام لأشتماله على جميع الذاتيات، كتعريف الأنسان بالحيوان الناطق.

وأما الثاني فلأن الرسم في اللغة بمعنى الأثر والعلامة، يقال رسمُ الدار أثرها وعلامتها، وبما أن العرض من آثار المعروض، لذا سمي رسماً.

وسمي بالتام لمشابهته الحد التام من حيث انه مركب من الجنس القريب والأمر المختص بالشيء المعرف المساوي له، كتعريف الأنسان بالحيوان الضاحك.

هذا كله فيما اشتمل كل من الفصل والخاصة على الجنس القريب، وأما اذا لم يشتمل كل منهما عليه، فهذا على نحوين:-

تارةً يشتمل كل منهما على الجنس البعيد نحو الأنسان جسم نامي ناطق أو ضاحك.

وأخرى لايوجد للجنس اسم ولارسم، بل كان هناك فصل قريبٌ وحدهُ نحو (الأنسان ناطق)أو خاصة وحدها نحو (الأنسان ضاحك).

وعلى كلا التقديرين يسمى المعرّف حداً ناقصاً ورسماً ناقصاً، مقابل التام. واما وجه تسميتهما حداً ناقصاً ورسماً ناقصاً، فمن جهة نقصانهما عن الحد التام والرسم التام كما لايخفى.

ومن هنا قد انقدح أن ملاك تمامية الحد هو الأشتمال على الجنس والفصل القريبين، كما أن ملاك تمامية الرسم هو الأشتمال على الجنس القريب والخاصة معاً.

وبالنتيجة يمكن تلخيص حصيلة البحث في نقاط:-

الأولى: أنه لما اشترط في باب المعرّف شرط المساواة للمعرف كما سبق، لذا لابد وان يشتمل التعريف على أمرٍ يخص المعرّف ويساويه.

الثانية : ان هذا الأمر المختص بالمعرّف لايخلو حاله اما أن يكون ذاتياً له أو عرضياً، لأمتناع خلو الأمر عن الحالين في الواقع لعدم واسطةٍ بين الذاتي والعرضي، وحينئذٍ فان كان ذاتياً كان فصلاً قريباً، وان كان عرضياً كان خاصةً لامحالة.

وعلى الأول يسمّى المعرف (حداً) وعلى الثاني يسمى (رسماً).

الثالثة : أن كلاً من الفصل والخاصة ان اشتمل على الجنس القريب يسمى حداً تاماً ورسماً تاماً. فالحد التام هو التعريف بجميع ذاتيات المعرًف أي الأجناس والفصول القريبة، كتعريف الأنسان بأنه حيوان ناطق.

والرسم التام هو التعريف بالجنس القريب والخاصة، كتعريف الأنسان بأنه حيوان ضاحك.

الرابعة : أنه إن لم يشتملا على الجنس القريب سواء اشتملا على الجنس البعيد او كان هناك فصل قريب وحده أو خاصة وحدها، سمي حداً ناقصاً ورسماً ناقصاً.

فالحد الناقص هو التعريف ببعض ذاتيات المعرف أي ببعض الأجناس أوالفصول القريبة، وهو على قسمين: تارةً يكون بالجنس البعيد مع الفصل القريب، كتعريف الأنسان بأنه جوهر ناطق. وأخرى يكون بالفصل القريب وحده، كتعريف الأنسان بأنه ناطق.

والرسم الناقص أيضاً على قسمين: تارةً يكون بالجنس البعيد مع الخاصة، كتعريف الأنسان بأنه جسم نامي ضاحك. وأخرى يكون بالخاصة وحدها، كتعريف الأنسان بانه ضاحك.

المحاضرة(٤٢)

قال الماتن ﴿ولم يعتبروا بالعرض العام﴾

لايزال الكلام مستمراً في التكلم عن الجهات التي ينبغي البحث عنها في مبحث التعريف، وانتهينا في البحث الى الجهة الرابعة من تلك الجهات وهي منعقدة لبيان عدم إعتداد القوم بالعرض العام في باب التعريف.

والحديث عن هذه الجهة يقع تارةً في دليلها وأنه كيف إستدل المحشي(ره) على هذا المطلب.

وأخرى في بيان مقصود القوم وغرضهم من قولهم [عدم الأعتبار والأعتداد بالعرض العام في مقام التعريف].

أ- ما الدليل على هذا المطلب؟

إستدل المحشي (ره) على هذا المطلب بما حاصله :

أن المناطقة غرضهم من التعريف أحدُ أمرين كما عرفت، إما الأطلاع على كنه المعرف (بالفتح) وحقيقته، أو تمييزه عن جميع ماسواه، فلو لم نطلع على كنه المعرف (بالفتح)، فلا أقل نميِّزه عن جميع ماعداه، ومن المعلوم أن العرض العام لايؤدي شيئاً من ذينك الأمرين، اذ من الواضح انه لو عُرِّف الأنسان بأنه ماشٍ، الماشي هنا لاهو كنه الأنسان بأعتبار أن كنهه الحيوانية مع الناطقية، ولايميز الأنسان أيضاً عن جميع ماسواه باعتبار أن الفرس والبقر وغيرهما أيضاً يصدق عليها أنها (ماشي).

اذاً فالعرض العام لايفيد شيئاً من غرضي التعريف الأمر الذي أدى الى عدم اعتبارهم بالعرض العام وعدم إعتدادهم به في مقام التعريف.

ب- مامقصود المناطقة وغرضهم من عدم الإعتداد بالعرض العام في التعريف؟

حاصل ماذكره المحشي(ره) أن الظاهر من كلمات القوم هو أن المقصود من عدم الإعتداد بالعرض العام في مقام التعريف إنما هو عدم الأعتباربه في حال إنفراده بالتعريف من دون أن تُضمَّ إليه أعراض أُخر توجب إختصاص الجميع بالمعرَّف، للسبب الذي عرفته في الفقرة الأولى من هذا البحث.

وأما تعريف الشيء بمجموع أمور كل واحد منها عرض عام لم يختص بالمعرَّف، الاَّ أن المجموع يخصه فهذا مما لاريب في صحته.

مثال ذلك : أنه لو عُرِّف الأنسان بأنه ماشٍ منفرداً، أو بمستقيم القامة كذلك، أو بأنه عريض الأظفار كذلك، لما صحَّ التعريف، إذْ أنَّ شيئاً من تلك الأوصاف لايخص الأنسان ولايميزه عن جميع ماسواه، فانها كما توجد في الانسان توجد في غيره أيضاً كما هو واضح.

وأما لو ذُكِر المجموع في التعريف وضُمَّت تلك الأوصاف جميعاً فيه وقيل : الأنسان ماشٍ مستقيم القامة عريض الأظفار، لصح التعريف، باعتبار أن المجموع هذا يخص الأنسان ، فانه الوحيد الذي يكون حاوياً لتلك الأوصاف الثلاثة، وهي مجتمعة كلها فيه، فمن أجل ذلك يصح التعريف حينئذٍ.

وأيضاً خذ مثالاً آخر وهو أنه لو عرف الخُفّاش بانه طائر منفرداً، أو بأنه ولودٌ منفرداً كذلك، لما صحَّ التعريف، باعتبار أن الأعم(الطائر، الولود) لايفيد شيئاً من غرضي التعريف كما مرَّ.

عيسى(ع) بإذن الله سبحانه وتعالى، لأنه صنع من الطين كهيئة الطير يعني الخفاش ونفخ فيه فصار طائراً يطير بإذن الله تعالى،وهو اشبه الحيوانات بالأنسان من حيث ولادته ورؤيته حيضاً.

قوله ((ره)) <كما صرَح به بعض المتأخرين> أي صرح باعتبار التعريف بالخاصة المركبة بعض المتأخرين منهم السيد الشريف حيث قال : اللازم أن لايكون العرض العام معرِّفاً لا أن لايكون جزءً من المعرِّف.

المحاضرة (٤٣)

قال الماتن﴿وقد أُجيز في الناقص أن يكون أعم كاللفظي وهو مايقصد به تفسير مدلول اللفظ﴾.

الكلام في الجهة الخامسة من جهات البحث في التعريف، وهو راجع الى تحقيقٍ وخوضٍ في التعريف الناقص.

وبسط الكلام في المقام يستدعي الحديث في جملتين:-

الأولى : في قوله ((وقد أُجيز في الناقص أن يكون أعم))

الثانية : في قوله((كاللفظي وهو ما يقصد به تفسير مدلول اللفظ))

الجملة الأولى :- إشارة الى ماجوزه القدماء في التعريف الناقص، وحاصل كلمات المحشي(ره) في المقام هو : انه إعلم أن التعريف على قسمين:

١= التعريف الكامل والتام.   ٢= التعريف الناقص.

أما القسم الأول- ما اذا كان التعريف كاملاً وتاماً – فلا نزاع ولا كلام بين المناطقة المتقدمين منهم والمتأخرين في عدم صحة التعريف بالأعم والأخص مطلقاً.

انما الكلام والخلاف بينهم وقع في القسم الثاني فيما اذا كان التعريف ناقصاً.

ونزاعهم هذا منصبٌ على نقطةٍ وهي أنه في التعريف الناقص هل يصح جعل المعرِّف أعم أو أخص أولا؟

المتقدمون منهم ذهبوا الى صحة التعريف بهذين الأمرين، فجوزا التعريف بالأعم والأخص أيضاً. غايته أن تجويزهم للأعم مطلق ذاتياً كان الأعم أم عرضياً، اما الأخص ففيما اذا كان عرضياً، وستطلع على السبب في ذلك ان شاء الله تعالى.

والسرُّ في تجويزهم التعريف بالأعم أو الأخص هو : أنهم يَرَوْن أن الغرض من التعريف هو تصور المعرَّف في الجملة وتميزه بأي نحوٍ حصل، كان حاصلاً في ضمن الأعم، أم كان حاصلاً في ضمن الأخص، أم في ضمن المساوي . ففي جميع هذه الصور يتحقق الغرض من التعريف.

فمن هنا ماكانوا يشترطون المساواة بين المعرِّف والمعرَّف.

وعليه فبناءً على مسلك القدماء يصح التعريف بالذاتي الأعم، كتعريف الأنسان بالحيوان، أو بالعرضي الأعم كتعريفه بالماشي، وكذا يصح التعريف بالعرضي الأخص كتعريف الحيوان بالضاحك.

أما المتأخرون فقد ذهبوا الى عدم صحة التعريف بذينك الأمرين، على أساس أن الغرض من التعريف- كما عرفت مراراً - اما تصور المعرف بكنهه أو تمييزه عما عداه، وهذا لايكمن ولايتحقق الاَّ في ضمن إشتراط المساواة بين المعرِّف والمعرَّف.

وعلى هذا الأساس فلم يجوزوا جعل المعرِّف أعم أو أخص من المعرَّف، لفقد المساواة المشترطة بينهما.

والنتيجة أن قوله ((وقد اجيز الخ)) اشارة الى ماجوزه المتقدمون لاالمتأخرون.

ومن هذا البيان ينقدح لكم أن أصل النزاع في هذه المسالة يرجع الى إشتراط المساواة وعدم إشتراطها، فالمتقدمون حيث لم يشترطوا المساواة، فلذا قالوا بصحة التعريف بالأعم مطلقاً، والأخص فيما لو كان عرضياً.

والمتأخرون بما أنهم إشترطوها لذا لم يجوزوا التعريف بذينك الأمرين مطلقاً.

نعم قد يُؤخذ في المقام بمأخذين:

الأول : أنك عرفت لحد الآن أن المتقدمين جوزوا التعريف بالأخص، ومن المعلوم أن الأخص كما يكون عرضياً، قد يكون ذاتياً، فَلِمَ خصّ المحشي(ره) الكلام بالعرضي، حيث قال [<بل جوزوا التعريف بالعرض الأخص أيضاً>]، مع أن كلام بعض المجوزين من القدماء أيضاً ليس مختصاً بالعرضي كالشريف، إذاً فما الوجه في التخصيص؟

ورُدَّ : بأن الوجه هو أن التعريف بالذاتي الأخص بما أنه يستلزم الدور فمن أجل ذلك خصّ التعريف بالعرضي منه لا مطلقاً.

بيان الدور: انه لو عرفت الحيوان – مثلاً – بالأنسان فحينئذٍ توقفت معرفة الحيوان على معرفة الأنسان، من باب توقف معرفة المعرِّف على معرفة معرَّفه،في حين أننا لانشك في أن معرفة الأنسان متوقفة على معرفة الحيوان، من باب أن معرفة الأخص متقدمة على معرفة الأعم، فتوقفت هنا معرفة الأنسان على معرفة الحيوان، وقبل قليل توقفت معرفة الحيوان على معرفة الأنسان وهذا دورٌ واضح (توقف الشيء على نفسه).

فالحاصل : انه لما كان التعريف بالذاتي الأخص مستلزماً الدور، الأمر الذي دعاهم الى تخصيص الجواز بالعرضي الأخص، ولذا قال الشيخ المحشي (ره) – مشيراً الى هذا المطلب -[<بل جوزوا- المتقدمون –

التعريف بالعرض الأخص>] ولم يُطلِق كلامه، حتى لايتبادر الذهن الى مطلق الأخص الذاتي والعرضي.

الثاني : أن القدماء كما جوزوا التعريف بالأعم ذاتياً أو عرضياً، كذلك جوزوا التعريف بالأخص كتعريف الحيوان بالضاحك، فكان على المصنف أن يقول ((وقد أُجيز في الناقص أن يكون أعم أو أخص)) فلِمَ لم يذكره المصنف؟

الاّ أن هذا المأخذ لايعدو كونه توهماً لاأساس له، فلذا جاء المحشي (ره) في صدد الدفع عنه قال [<لكن المصنف لم يعتد به الخ>]وحاصل دفعه : أن المصنف يزعم أن الأخص أخفى في نظر العقل، ويشترط في التعريف كونه أجلى إتفاقاً، فلا يرضى اساساً بهذا التجويز للقدماء أيضاً، فهو لم يعتد بهذا القول لأنه ينجرّ الى مالايجوزه أحد، وغير صحيح أصلاً فمن أجل كلّ هذا لم يتعرض الماتن الى هذا القسم أصلاً.

لايقال : فلم جوزوا هم اذن ؟ بعد أن كان شرط كون التعريف أجلى إتفاقياً، لأنا نقول: انهم لايسلمون أن الأخص أخفى، ومن جانب آخر لايشترطون المساواة، فبالتالي لامضايقة لهم أن يجوزوا التعريف به أي بالأخص.

ثم ننتقل الى توضيح بعض مفردات الدرس الواردة في الحاشية : -

قوله ((ره)) <فيكون حداً ناقصاً> وعليه فالحد الناقص بناءً على مسلك المتقدمين ثلاثة اقسام :

١= أن يكون بالفصل القريب وحده، وقد مضى.

٢= أن يكون بالجنس البعيد والفصل القريب، وقد مضى أيضاً.

٣= ما استفيد في المقام من أنه يكون بالجنس القريب وحده.

ومنه يعلم أن الحد التام ـ بناءً على مسلكهم ـ قسمٌ واحد وهو ما اذا كان بالجنس والفصل القريبين معاً.

قوله ((ره)) <فيكون رسماً ناقصاً> أيضاً بناءً على مسلكهم يكون الرسم الناقص على ثلاثة أقسام:-

١- أن يكون بالخاصة وحدها.

٢- أن يكون بالجنس البعيد والخاصة وقد مضى هذان القسمان.

٣- ما استفيد في المقام من أنه يكون بالعرضي الأعم وحده.

ومنه يعلم أيضاً أن الرسم التام قسمٌ واحد وهو ما إذا كان بالجنس القريب والخاصة.

وأما بناءً على مسلك المتأخرين فبما أنهم لم يجوزوا التعريف بالأعم والأخص، لذا يبقى الحد والرسم الناقصان على عددهما وهو اثنان، كما عرفت سابقاً.

قوله ((ره)) < لكن المصنف لم يعتد به لزعمه الخ> أي عدم اعتداده بالتعريف بالعرضي الأخص لزعمه أنه أخفى في نظر العقل، والتعريف به غير صحيح أصلاً لفقد الشرط المتفق عليه من لزوم كون المعرِّف أجلى وأعرف مفهوماً من المعرَّف.

ثم إن هذه الجملة منه (ره) دفعٌ لتوهم توهم في المقام وقد إطّلعت عليهما مفصلاً في البحث.

هذا تمام الكلام في الجملة الأولى ـ أعني قوله ((وقد أجيز في الناقص أن يكون أعم)) ـ وأما الجملة الثانية من جملتي البحث فسيأتي الحديث عنها إن شاء الله تعالى.

المحاضرة (٤٤)

قال الماتن ﴿كاللفظي وهو مايقصد به تفسير مدلول اللفظ﴾

كان الكلام في الجهة الخامسة من جهات البحث، وقد عرفت أن الحديث فيها عن جملتين، تقدم الكلام في الجملة الأولى ، أما الآن فالكلام في الجملة الثانية في قوله [كاللفظي الخ].

وملخص الحديث فيها يكمن في بيان نقطتين:-

النقطة الأولى:

إعلم أنهم قسموا التعريف الى قسمين:

١= التعريف الحقيقي والمعنوي، والذي يكون الغرض منه بيان كنه المعرِّف ومعرفة ماهيته أو تمييزه عما عداه، لامجرد شرح لفظه، كتعريفك الأنسان بأنه حيوان ناطق، فقد بيَّنت كنه الأنسان وحقيقته ، لاشرح لفظه فحسب. فهذا هو التعريف المعنوي.

٢= التعريف اللفظي، والذي يكون الغرض منه تفسير مدلول لفظ المعرف، وشرح المعنى اللغوي له، وتعيين معناه ومسماه من بين المعاني المخزونة في الخاطر، كقول العرب(السعدانة نبت) فالتعريف هذا شرح المعنى اللغوي للفظ (سعدانة) وأنه نبت، وميَّز هذا المعنى من بين المعاني الكثيرة المخزونة في الخاطر، فانه هناك معانٍ مخزونة في الخاطر، ببركة هذا التعريف اللفظي عُيِّن ذلك المعنى من بينها، عين مسمى اللفظ ليس الأ، لاحقيقته وماهيته، فإن ماهية السعدانة شيء آخر لانبت فقط كما لايخفى. وكذلك لم يميز هذا التفسير اللفظي ذلك اللفظ (أعني سعدانة) عن جميع ماعداه.

إذا عرفت هذا يتضح لدينا مراد الماتن من قوله ((كاللفظي))

وحاصله: كما أنه جاز في التعريف اللفظي واللغوي أن يفسّر بالأعم بلاخلاف وكلامٍ، كقولهم السعدانة نبْت، حيث أن النبت أعم من السعدانة، فإنه يشمل السعدانة وغير السعدانة أيضاً، كذلك جاز لدى المتقدمين في التعريف المعنوي الناقص أن يكون بالأعم.

ومعلوم أن كلامنا في التعريف الحقيقي المعنوي لا اللفظي، وأما هذا الذي ذكره الماتن فإنما هو لبيان وتقريب المطلب الذي جوزه المتقدمون في المقام، فبيّن لنا أنه كما جاز التفسير بالأعم في اللفظي، كذلك المتقدمون جوزوا بالأعم في التعريف الحقيقي الناقص.

النقطة الثانية: في بيان قول المحشي (ره) [<فافهم>]

الى الآن تحصّل مما تقدم أن التعريف اللفظي يختلف عن الحقيقي،فإن اللفظي هو تعيين مسمى اللفظ وشرح معناه من بين المعاني المخزونة في الذهن، فليس فيه تحصيل مجهولٍ من معلومٍ كما في التعريف الحقيقي.

توضيحه: أنا اذا علمنا أن لفظ الأنسان- مثلاً- موضوع لمعنى الحيوان الناطق ولكن لاندري أن لفظ (البشر) موضوعٍ لأي معنى، فاذا قيل ((البشر هو الأنسان)) نعلم حينئذٍ أن الحيوان الناطق وُضع له لفظان في لغة العرب، أحدهما لفظ الأنسان، والآخر لفظ البشر، فانظر ماذا ترى ؟ ألا ترى أنا لم نحصّل شيئاً من المعاني زائداً على ماكنا نعلمه، فليس في التعريف اللفظي تحصيل مجهول من أمرٍ معلومٍ.

هذا ولكن أُشكل في هذا المقام بما حاصله : أنا لم نكن نعلم أن لفظ البشر موضوع للحيوان الناطق كالأنسان، وبعد التعريف عرفنا أنه موضوع

لهذا المعنى ايضاً كالأنسان وقد كان هذا المعنى أمراً مجهولاً لدى السائل حصل له بالتعريف اللفظي- أعني لما قيل له البشر هو الأنسان- ففيه إذاً تحصيل مجهولٍ من معلومٍ أيضاً، إذْ لو لم يكن مجهولاً لديه لما سئل أن البشر لأي معنىً موضوع ؟ وعليه فكيف تقولون أن في التعريف اللفظي ليس تحصيل مجهول من معلومٍ؟

لعلَّ المحشي(ره) أشار الى إبطال هذا الإشكال ودفعه بقوله [فافهم] وحاصله: أنه ليس المراد من المعرِّف مطلق المعلوم التصوري الذي يوصل الى المجهول التصوري، بل المقصود هو تحصيل معنى لم يكن معلوماً قبل التعريف من بين المعاني المعلومة المخزونة في الخاطر.

ومثل هذا غير حاصل في التعريف اللفظي، فانه في الواقع تعيين معنىً من المعاني المخزونة في النفس من دون تحصيله من جديد ومن دون أن يكون مجهولاً قبل التعريف، فاذن المجهول في الحقيقة هو تعيين المعنى لا أصل المعنى، فمثلاً في مثال الكتاب، السائل قبل التعريف عالمٌ بالنبت من حيث هو، لكنه يجهل ان النبت هل هو المعنى الموضوع له لفظ (سعدانة) اولا، فلذا سأل، فالجواب عنه انما هو تعيين أن هذا المعنى (النبت) هو الموضوع له لفظ السعدانة. فاذاً ليس فيه تحصيل مجهول من معلومٍ. وهذا بخلاف التعريف الحقيقي،فان السائل عندما يعلم أن لفظ الحيوان موضوع لمعناه والناطق لمعناه، ولايدري ان لفظ الانسان لأي معنى، فعندما يقال هو الحيوان الناطق، يعلم بأن الأنسان هو المعنى المركب من الحيوان والناطق، في حين أنه ماكان يعلم – قبل التعريف – أن المركب منهما ايضاً معنى من المعاني، وان كان يعلم أن كل واحدٍ منهما معنى له لفظ خاص. وهذا هو الفرق بين تعريفي اللفظي والحقيقي.

فتلخص ان قوله [<فافهم>]لعله إشارة الى دفع هذا الإشكال الذي قد يورد في المقام.

ثم ننتقل الى توضيح بعض عبارات الحاشية: -

قوله ((ره)) <أي كما أجيز في التعريف اللفظي الخ> تفسير الشارح (ره) إشارة الى أن الكاف في عبارة المصنف ((كاللفظي)) للتشبيه لاالتمثيل، وعليه فإشكال أن التعريف اللفظي غير داخل في باب المعرف اصلاً حتى يبحث عنه، غيرُ واردٍ في المقام.

ذلك أن المصنف ليس في مقام التمثيل وأنه يريد أن يقول ((قد أُجيز في الناقص أن يكون أعم مثل التعريف اللفظي)) حتى يرد عليه أن التعريف اللفظي ليس في واقعه معرّفاً اصلاً بل هو في الواقع تبديل لفظٍ بلفظ آخرٍ مرادفٍ للأول وأوضح منه في الدلالة على المعنى الموضوع. واذا كان كذلك فكيف يبحث في المقام.

بل المصنف في مقام مجرد تشبيه المطلب الذي نحن بصدده باللفظي في أنه كما جاز في اللفظي التفسير بالأعم، كذلك جاز لدى المتقدمين في الحقيقي الناقص أن يكون بالأعم.

قوله ((ره))<سعدانة نبت> التاء في (سعدانة) بفتح السين للوحدة، وهذا اللفظ قد ورد في كلام الأمير (ع) أيضاً (والله لأن أبيت على حسك السعدان مسهداً).

ذكر ابن ابي الحديد في شرحه : السعدان نبت معروف ذو شوك، يقال له حسك السعدان وحسكة السعدان وتشبّه به حلمة الثدي فيقال سعدانة الثدوة، وهذا النبت من أفضل

ماترعاه الإبل، وفيه يضرب المثل فيقال : مرعى ولا كالسعدان، ونونه زائدة لأنه ليس في الكلام فعلال غير مضاعف الاُ(خزعال) وهو ظلع يلحق الناقة، و(قهقار) وهو الحجر الصلب، و(قسطال) وهو الغبار.إنتهى بتصرفٍ بسيط.

قوله ((ره)) <أي تعيين مسمى اللفظ الخ> ان البعض من المحققين يرون أن التعريف اللفظي متحد مع التعريف الأسمي، الاّ أن الجمهور من الأعلام يرون أن هناك فرقاً بينهما. ومن شاء مزيد الأطلاع فعليه الرجوع الى الكتب المفصلة.

الى هنا تمّ بعونه تعالى وحسن توفيقه الكلام في التصورات، وقدوقع الفراغ من تبييضه يوم السادس من شهرشوال -١٤٢٦هـ.والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

الفهرس